

العزيز

شرح الوجيز

المعروف بالشرح الكبير

تأليف

الإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني الشافعي

المتوفى سنة ٦٢٣هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ علي محمد معوض — الشيخ عادل أحمد عبد الموجود

المقدمة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by **DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon.** No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى
١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت _ لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بسم الله الرحمن الرحيم

شُمُولُ أحكامِ التشْرِيعِ لمصَالِحِ العبَادِ

لقد اشتمل القرآنُ الكريمُ على كافة الأحكام التشريعيَّة المتعلِّقة بأفعال البَشَرِ جميعاً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، واتَّصلَتْ هذه الأحكامُ التشريعيَّة بجميع ميادين الحياةِ، واتصلَ علاجُهُ لجميعِ ما ألِفَهُ الناسُ في جميعِ نواحِي الحَيَاة؛ بإصلاحِ الحياةِ الدنيا بإقامةِ الفرائِضِ من العباداتِ والمعاملاتِ، وجَعَلَ ذلك قنطرةً إلى الفلاحِ في الآخِرَة.

وقد أجمل العلماءُ بالاستقراءِ ضَبْطَ الأحكام التشريعيَّة المعروفَة في ثَنَايا القرآنِ الكريمِ والسُّنَّة المطهَّرة ومصادر التَّشريع الأخرَىٰ، وهي كالتَّالي:

١ ـ أحكام تشريعيَّة تتعلَّق بأعمال العبادات البدنيَّة الماليَّة، وحدد الشعائر التي كانتْ في ملَّة إبراهيم، ثم اندثرتْ في العصور؛ مثل الصوم، الزكاة... إلخ.

٢ ـ المسائلُ المدنيَّة، مثل: البيع، والإِجارةِ، والرَّهْن، والرِّبَا... وغير ذلك، ووضع لها القواعدَ والضَّوابط الكُلِّيَّة.

٣ ـ أحكام تتعلَّق بنظام الأُسرة وتكوينِ البَيْت؛ كالزواج والطلاق، والمِيرَاث،... وغير ذلك.

٤ ـ أحكام تتعلَّق بالأمور الجنائيَّة، كالقتل والسَّرقة، والزنا... إلخ، وحدَّد العقوباتِ المناسبةَ لردْعِ الجُنَاة، وحفْظِ المقدَّسات.

٥ ـ أحكام تتعلَّق بشؤون البلاد الخارجيَّة من تأمين الدَّعْوة، وشؤون البلاد الداخليَّة من حفظ الأمْن العامّ، فشَرَعَ أحْكَام الجِهَاد، وعلاقة المُسْلمين بغَيْرهم، وأحكام الأَسْرَىٰ والغنائم والفيء... إلخ.

وستتكلم عن هذه الأَحْكَام بشَيْءٍ من الإِجْمَال:

الإسلامُ فِطْرَةُ اللَّهِ

إنَّ كلَّ إنسانٍ فوق ظَهْر البَسِيطة يُشْعِر بارتباط قويٍّ وطبيعيٍّ بينه وبين قوَّة عُلْيا خلقته، بيْنَهُ وبين رُوح الكَوْن الأَعْلَىٰ، ويحاول دائماً وجاهداً أن يعرف سِرَّ القُوَّة العظيمةِ التي أوجَدَتْه بهذه الصُّورة في هذا الكَوْن الهائل.

إنَّ هذا الشعور شُعورٌ طبيعيٌّ نابع من النفس الإنسانيَّةِ، وإذا أردنا أن نترجم هذا الشُّعور إلى لغة حيَّة، فإنَّنا نسمِّيه بالتديُّن.

وعلَىٰ هذا، فالشُّعور بالدين شعورٌ طبيعيٌّ؛ كما أنه ضرورةٌ طبيعيَّةٌ ملحَّة كامنَةٌ في النفْسِ البشريَّة لا يستطيعُ الإنسانُ أن يتخلَّص منها، أو يحاول الفكاكَ منها.

إن الإنسانَ مُنْذُ فَجْرِ التاريخِ وهو يحاولُ أن يفكَّ سِرَّ ذاته ويفهمها، ويحاولُ أن يفهم كُنْهَ وجودِهِ وقيمتَهُ بين المخلوقات، وأهدافَهُ وغاياتِهِ وصيرورتَهُ، ولعلَّ الملائم للإنسانِ أنْ يبحث عن هذه القوَّة العظمَىٰ، وعلاقتِهِ بها، وتلك فحوى التديُّن. وقد تكونُ ضرورةُ الشُّعور بالتديُّن ظاهرةً بطريقةٍ ملحوظةٍ في المجتمعاتِ البشريَّةِ الكبيرةِ عَنْها في الأَفْرَاد؛ بآعتبارِ أن هذه المجتمعاتِ الكبيرَة مجموعةُ أفرادٍ، وبذا تكونُ ضرورةُ التديُّن مجموعةَ ضروراتِ كلِّ هذه الأفراد؛ كما أنَّ وجود المجتمع وشعوره بنفسه وعلاقاته البَيْنِيَّة المتعدِّدة والمتشابكة ينزع إلَى التَّديُّن بصورة أقوَىٰ؛ قال الله عزَّ وجلَّ: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾** [الروم: ٣٠].

إنَّ الله ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ هو مُوجِدُ هذا الإنسانِ وخالِقُهُ بهذه الصورة الدقيقَةِ في هذا الكونِ المعقَّد التركيبِ، والمترامِي الأطرافِ، وكان من الملائِم لهذا الإنسانِ في هذا الكونِ ـ أنْ يرسِلَ اللَّهُ إليه الرسُلَ بالأوامر والنواهي، وقد أوحَى اللَّهُ ـ جل جلاله ـ إلَىٰ أناسٍ من عباده معيَّنِين اصْطَفَاهم وميَّزهم على سائر الخَلْق بالوَحْي والرِّسَالة، وأعدَّهم اللَّه ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ إعداداً كاملاً ليتسَنَّىٰ لهم حمْلُ أعباءِ هذه الأوامِرِ والنواهِي، والقيامِ بتبليغها علَىٰ أكْمَل وجْهٍ في آفاق هذا الكَوْن العظيم.

وكان من الطبيعيِّ أن تتضمَّن هذه الرسالاتُ العظيمةُ مختلِفَ التعاليم التي تَهْدِي هؤلاءِ البشَرَ الحيارَىٰ إلى طريق النُّور، بعيداً عن غياهب الظلماتِ والحَيْرَة والتخبُّط الأعمَىٰ على غيْر هُدىً وبصيرة.

لقد اشتملتْ هذه التعاليمُ السماويَّة على مبادىءَ ساميَةٍ قادرةٍ على أن تقيمَ أعوجاجَ البَشَر في الحياة الدنيا، وتضيىءَ لهم طريقَهم نحْوَ الدار الآخرة.

ولعلَّ المتفحِّص بعين العقْل المنزَّه عن الشَّطَط يدركُ إدراكاً يقينيّاً لا يعتورُهُ أدنَىٰ شكٍ أو ريبٍ؛ أن الإسلام هو الدِّينُ العامُّ، وأنَّ شريعته هي الشريعةُ الكاملة المتجدِّدة؛ لتلائم كلَّ عصرٍ وزمانٍ، وأن هذا الدين الإسلاميَّ العظيمَ هو القادرُ علَىٰ أن يأخذ بيد النَّاس جميعاً ويسْمُوَ بأرواحهم إلى الله تعالَىٰ.

قالَ ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَإِنَّما أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»[1].

---

(١) أخرجه البخاري (١١/ ٤٩٣) كتاب القدر: باب الله أعلم بما كانوا عاملين، الحديث (٦٥٩٩)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٨): كتاب القدر: باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، الحديث (٢٥/ ٢٦٥٨)، وأبو داود (٥/ ٨٦): كتاب السنة: باب في ذراري المشركين، الحديث (٤٧١٤)، والترمذي (٣/ ٣٠٣): كتاب القدر: باب كل مولود يولد على الفطرة، الحديث (٣٢٢٣)، ومالك (١/ ٢٤١): كتاب الجنائز: باب جامع الجنائز، الحديث (٥٢)، وأحمد (٢/ ٢٣٣)، والحميدي (٢/ ٤٧٣)، رقم (١١١٣)، وعبد الرزاق (٢٠٠٨٧)، وأبو يعلى (١١/ ١٩٧)، رقم (٦٣٠٦) وابن حبان (١٢٨، ١٣٠)، وأبو نعيم في الحلية (٩/ ٣٢٨)، من حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: كل مولود يولد على الفطرة؛ فأبواه يهوّدانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج الإبل جمعاء، هل تحس فيها من جدعاء، قالوا: يا رسول الله: أرأيتَ الذي يموت وهو صغير، قال: الله أعلم بما كانوا عاملين.

ولفظ مسلم مصدراً بلفظ: «كل إنسان تلده أمه على الفطْرة، وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم، كل إنسان تلده أمه، يلكز الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها.

وفي الباب عن جابر والأسود بن سريع وابن عباس وسمرة بن جندب

- حديث جابر

أخرجه أحمد (٣/ ٣٥٣) من طريق أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن الحسن عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فإذا عبر عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً.

وذكره الهيثمي في «المجمع» (٧/ ٢٢١) وقال: رواه أحمد وفيه أبو جعفر الرازي وهو ثقة وفيه خلاف وبقية رجاله ثقات.

- حديث الأسود بن سريع

أخرجه أحمد (٣/ ٤٣٥) وابن حبان (١٦٥٨ ـ موارد) وأبو يعلى (٢/ ٢٤٠) رقم (٩٤٢) والطبراني في «الكبير» (١/ ٢٨٣) رقم (٨٢٨) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢/ ١٦٣) من حديث الأسود ابن سريع بمثل حديث جابر.

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٣١٩) وقال: رواه أحمد بأسانيد والطبراني في الكبير=

فالنفسُ الإنسانيةُ إذنْ مطبوعةٌ على التديُّن والنزوع إلَيْه بحكْم فطرتها، وإنَّ الدين الإسلاميَّ هو دينُ الفطرةِ التي قصدها الرسُولُ ﷺ في الحديثِ السَّابق ذكْرُهُ.

إنَّ الحقيقةَ السابقةَ التي أقررناها والَّتي أَقَرَّتْ بها كُلُّ نَفْسٍ إنسانيَّةٍ موجودةٌ وراسخةٌ في القلْبِ ليلاً نهاراً، تسير في دمِ كلِّ إنسانٍ، وفي شرايينِهِ وعُرُوقِهِ، وإنْ شَذَّ عن هذه الحقيقة النَّاصعةِ البياضِ قومٌ استهوتْهُم المضلاَّتُ وشَطَحات الفلاسِفَة، أو النُّزوعُ نحو المادة والتقليد الأعْمَىٰ للآباء والأجداد.

لقد تناسَىٰ هؤلاءِ كلَّ هذه الحقائقِ التي تنطقُ بوجود الله، وتراه في أغوار كلِّ شيءٍ، صغيراً كان أو كبيراً؛ حتى إذا نَزَعُوا عن قلوبهم غطَاءَ التعامِي والغَفْلَة، فإنَّهم يرَوْن ما لا رأَوْهُ من قبلُ، يرون انبثَاقَ النُّور في ضمائرهم وإشْرَاقَ اليقين في نفوسِهِمْ وقلوبِهِمْ، ويَرَوْنَ الله في أعماقهم، فيَهْرَعُون إلى التماس معرفته، وطَلَبِ المعونة منه، والإخلاص في عبادته.

ولقد كان القرآنُ العظيمُ جارياً عَلَىٰ وَفْق الفطرة الإنسانيَّة؛ فكان هادياً إلى دِينِ الفِطْرَة، وهيَّأ للنَّفس الإنسانيَّة أنْ تَسِير في طريقها نحْوَ خالقها، ورَسَمَ لها مَعالِمَ الحياةِ المُؤْمِنَة الآمِنَة في الدنْيا والآخرة. والقارىءُ للقرآنِ العظيمِ أو الدَّارِسُ له يدركُ من أوَّلِ وهْلَة مُلاءَمَةَ هذا الدسْتُورِ العظِيم لطبيعةِ النفْسِ الإنسانيَّة، وما جُبِلَتْ عليه، والأمثلةُ على ذلك كثيرةٌ لا تُعَدُّ ولا تحصَىٰ، ولْنَذْكرْ بعْضَها على سبيل التبْيِين والتَّوْضِيح.

نجد أنَّ هذا القرآنَ العظيمَ الذي لا يأْتيه الباطلُ من بَيْن يديه ولاَ مِنْ خَلْفِهِ ـ لا ينكر على النفْسِ الإنسانيَّة سعْيَها للحصول على المالِ أو جَمْعِهِ، بل إنه يعتبر المَالَ طريقاً ضرورياً لعُمْرَانِ الحياةِ وسَيْرها، وأنَّه زينة الحياةِ الدنيا وزَهْرَتُها، وأنَّه من النِّعَمِ

= والأوسط... وبعض أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح.

ـ حديث ابن عباس

أخرجه البزار في «مسنده» (٢١٦٧ ـ كشف)

وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٢٢١) بلفظ: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه.

وقال الهيثمي: رواه البزار وفيه ممن لم أعرفه غير واحد.

ـ حديث سمرة بن جندب

أخرجه البزار (٢١٦٦ ـ كشف) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٢٢١) وقال: رواه البزار وفيه عباد بن منصور وهو ضعيف ونقل عن يحيى القطان أنه وثقه.

التي وعد اللَّهُ بها عبادَهُ المؤمنين؛ قال الله تعالَىٰ: **﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً، وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ، وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَكُمْ أَنْهَاراً﴾** [نوح: ١٠ ـ ١٢] أيضاً قدَّمَ الله المالَ على النفسِ في الجهاد، فقال تعالَىٰ: **﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾** [النساء: ٩٥] وأقرَّ القرآنُ الكريمُ طبيعةَ التملُّك، ولـم يقِفْ أمام غرائز النفسِ الإنسانية موقف البَطْش والعُنف، بل سلك معها مَسْلَكاً يُصْلِحُها ويقوِّمها ويهذِّبها، وبذلك يستطيعُ الإنسانُ أن يحقِّق ذاتَهُ وطموحَهُ.

أما ما جاء في القرآنِ من الحَضّ على الزهْدِ وذمّ الذين يعمَلُونَ للدنيا وشهواتِهَا ـ فإنما أراد الله به أن يحرِّر النفس الإنسانيَّة من ربقة المفاتِنِ وأسْرِ الشَّهوات، ويَصْعَدَ بها إلَىٰ روحانيته جلَّ وعَلاَ.

خلاصَةُ القَوْل أنَّ الفطرة الإنسانيَّة تحقَّقت بالتشريع السماويِّ الذي رُوعِيَتْ فيه المصالحُ العامَّة والخاصَّة، وحقوقُ التملُّك والحريَّة الشخصية والفكريَّة، وأن هذا التشريعَ السَّماويَّ كان وَفْقَ النواميس الطبيعية التي جعلها اللَّهُ لسعادة البَشَر وارْتقائِهم.

كُلُّ ذلك أيَّده الشرْعُ الحنيفُ، ولكنْ بٱعتدالٍ؛ بحيثُ لا يخرجُ إلى حب الذات وهو عدمُ الاكتراثِ بمصالِح العمومِ.

والشَّرْعُ في هذا أشبهُ بالطَّبِيبِ الحاذِقِ الماهرِ الذي يعرفُ الداءَ، ويَصنعُ له الدواءَ المناسِبَ الناجعَ؛ فهو أعرفُ بقوانين حفْظ الصحَّة ودفع المرضِ، وهو المرشدُ إلى القدر المناسبِ الذي لا يضرُّ منها؛ ليتناولها باعتدالٍ؛ كإباحته الاكتسابَ، ونَهْيِهِ عن الشَّرَهِ والجَشَع والغِشّ والتَّدْليس.

وهو أيضاً كالطبيب الذي ينْهَىٰ عن الشِّبَع المُفرِط؛ خوفاً من التخمة المضرَّة، ويرشدُ إلى الطريق الموصل لإزالةِ الألَم، ودفع المَضَرَّة؛ كإباحة الشَّرْع الحنيفِ النعَمَ من الطيِّبات، ونهْيِهِ عن السَّرف والتبْذير.

والأحكام راجعةٌ إلى سعادة الدارَيْن؛ الدُّنيا والآخرة؛ قال الله تعالى: **﴿وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾** [القصص: ٧٧]؛ ولهذا كان الكثيرُ من أحكام المعاملاتِ يتغيَّر بتغير الأحوالِ وتطوُّر الأمة.

قال عمرُ بْنُ عبد العزيزِ: «تَحْدُثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَةٌ بِقَدْرِ مَا أَحْدَثُوا مِنْ فُجُورٍ»؛ وعلَىٰ هذا؛ كان إرساءُ قاعدةِ المصالِح المرسَلَةِ وسَدّ الذرائع، وهذه المصالحُ هي حكْمٌ من

الأحكامِ المرتَّبَةِ على العِلَلِ الَّتي لأجْلِها شرع الحكم.

ولهذا نَظَرَ أُولُو البصائرِ والمَعْرفة في الأحْكَام؛ ليجدُوا لها عللاً، فما ثبت بالنصّ والإجماعِ، فمسلَّم، وإلا استنبطوا من الاقتضاءاتِ، والإيماءاتِ، والسَّبْر والتَّقْسِيم، والإخَالَة، والمُنَاسَبَة، وهي المُلائِمَةُ للطِّبَاعِ الإنسانيةِ بجلب لَذَّةٍ ودفعِ ألمٍ، مما هو من مقاصد الشَّرْع.

والمرادُ هنا بالمَصْلَحَة المحافظةُ علَىٰ مقصود الشارعِ، ومقصودُهُ من الخَلْق: دينُهُمْ، وأنفُسُهُمْ، والعَقْلُ والنَّسَبُ، والمَالُ، والعَرْضُ، فكل ما يحصلها فهو مفْسَدَةٌ، وكلُّ ما يفوتها، فهو مفسدةٌ، ودَفْعها مصلحةٌ.

وأحكامُها: حَكَمَ الشَّرْعُ؛ بقتلِ الكَافرِ المُفْسِد؛ لحكمة المحافظة على الدِّين، وشَرَعَ القصاصَ؛ لحكمة المحافظة على النفسِ، وشَرَعَ حدَّ السرقة؛ لحكمة المحافظة على المال، وشَرَعَ حدَّ الزنا؛ لحكمة المحافظة على العرض. وراح المجتهدُونَ يبذُلُونَ وُسْعَهم لكشف العلل وكَشْف الأَسْرَار؛ حتى استنار لهم دَرْبُ الاجتهادِ، فدخلت الفروعُ وتوسَّع علْمُ الفقه، وعَظُمت دائرتُهُ وعَمَّت المصالحُ؛ حتى أصبحتْ قانوناً عامّاً يَحْكُمُ المجتمعَ الإنسانيَّ بأسره، ويَكْفُلُ له المصالحَ، ويَدْرَأُ عنه المفاسدَ.

والناظِرُ لتاريخ التشريعِ الإسلاميِّ يجد أنَّه كان في «المدينة» بعد الهجْرَة، بَيْدَ أنه أقرت، بعض التشريعاتِ في «مكَّة»، لكنها كانَتْ قليلةً؛ كتحريم وأْدِ البناتِ، وتحليلِ الطيباتِ الَّتي حرَّمتها الجاهليَّةُ ٱفتراءً على الله تعالى؛ كما جاء في قوله سبحانَهُ وتعالَىٰ: **﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ، وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ﴾** [المائدة: ١٠٣].

وقال أيضاً: **﴿قُل لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾** [الأنعام: ١٤٥].

وقال: **﴿قُلْ: تَعَالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾** [الأنعام: ١٥٣].

وقَال: **﴿وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾** [الأنعام: ١٢١].

ولكنْ مَا السِّرُّ في قلَّةِ التشريعاتِ الإسلاميَّة في «مَكَّةَ»؟

السرُّ يكْمُنُ في أن المسلمين لَمْ تكُنْ قد تكوَّنَتْ لهم دَوْلَةٌ قائمةٌ بذاتها، ولم تكُنْ لهم قوَّة عظيمةٌ تحرُسُهُم، وكان الهدفُ الأساسيُّ في هذه الفترة بالذَّات هو غَرْس

الإيمانِ في قلوبِ المسلمينَ، وتشرُّب قواعِد التوحيدِ، ونبذ الشِّرْك ومساوىءِ الجاهليَّة.

ولمّا تمكَّنَ الإيمانُ من نفوس المسلِمين، وتغلْغَلَتْ أنواره في أعماقِهِمْ، وتحصَّنَتِ النفوسُ المؤمِنَةُ بالمكارِمِ، فكان ذلك تمهيداً لتكْوينِ المجتمعِ الإسلاميِّ الَّذي وضعتْ أُسُسُه في المدينة بَعْد هجْرة النبيِّ ﷺ إليها.

ولما تكوَّن المجتمعُ الإسلاميُّ في «المدينة»، كانت الحاجَةُ مُلِحَّةً وضروريةً إلى إقرار القوانين، وسَنِّ النُّظُمِ؛ فتوالَتْ آياتُ القرآنِ تَتْرَىٰ ببيانِ التشريع، ورسْمِ الصراطِ المستقيمِ لمعاملاتِ العبادِ، مع خالقهم، ومع أنفسهم فيما بينهم؛ فاَستقبله المسلمون اَستقبالَ الظمآن إلى شَرْبة ماءٍ، استقبله المُسْلِمُون في شَوْق إلى الامتثالِ لتعاليم خالقهم، والاستعدادِ لتنفيذ هذه التعاليم.

الْبَشَرُ خُلَفَاءُ اللَّهِ في الأَرْضِ

اَختارَ اللَّهُ ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ سيِّدَنَا آدَمَ ـ عليه السلام ـ، ليكونَ أباً للبشريَّة وخليفةً عَنه ـ سبحانه ـ في عمارة الكَوْن؛ هو وذرِّيَّتَهُ بإمضاء أحكام اللَّهِ الَّتي شرَعَها، وتنْفيذِ أوامِرِهِ الَّتي قَضَاها.

وبهذا يَكُونُ آدمُ أوَّلَ رسولٍ يعمر الكونَ، وكانَتْ رسالته إلَىٰ ولده، ثم تناسَلَ أولادُهُ من بعده، فتوالَدُوا وكَثُرُوا، وفي هذا يقولُ اللَّه تعالَىٰ:

﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَخَلَقَ مِنها زَوْجَها، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ [النساء: ١].

وقد شرع اللَّهُ شريعةً تناسبُ ابتداءَ الخِلْقَةِ، وكان ممَّا أنزله عليه تحريمُ المَيْتَةِ والدَّمِ ولحمِ الخنزيرِ.

وبذلك تحقَّق أمر استخلافِ اللَّه البَشَر في الأرض، وصار آدمُ أصلاً في نصب خليفةٍ عن اللَّهِ؛ وذلك كما جاء في سورة البَقَرة:

﴿إنِّي جَاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

كما جعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ الخلافةَ متداولَةً فيما بين النَّاسِ جميعاً؛ حيث قال في سورة النُّورِ: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي**

الأَرْضِ﴾ [النُّور: ٥٥]. وهذا ما أجمعتْ عليه الأمَّةُ، واتَّفقتْ عليه بعْد وفاةِ الرسُولِ ﷺ؛ حيثُ ابتدأتِ الخلافةُ الرشيدةُ بأَبي بَكْرِ الصِّدِّيقِ، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمانَ بْنِ عفَّان، ثم عَلِيِّ بْنِ أبي طالب.

والخليفةُ عن الله هو الَّذِي يقومُ بأحكامِ الخالِقِ الرازِقِ في عبادِهِ بكلِّ ما أُوتِيَ من طاقة، ويُجْرِي هذه الأحكامَ في مجاريها الخاصَّة بها في عِبَادِ الله، والخلافَةُ عن الله بهذا المعنَىٰ تعتبر عهداً عامّاً يمثِّل ذِرْوَةَ القِوَامة على الخلْقِ والرِّعَاية لعباد الله.

وينبغي أنْ يلاحظ أنَّ الخلافة لا تقْتَصِرُ علَىٰ هذه الدرجة من الولايَة العامَّة بل الخليفةُ مكلَّفٌ مخاطَبٌ مِن قِبَلِ المولَىٰ جلَّ وعلا، فإنما يصدُقُ عليه أنَّه خليفةٌ عن الله في أرْضِهِ في إقامة مَصَالِحِ العبادِ الضروريَّةِ.

ومعنى الخلافةِ الَّذي أمَطْنَا عنه اللِّثَامَ سابقاً، إنَّما دلَّتْ عليه ظواهر النصوصِ الَّتي تواترتْ متضمِّنة عهْدَ اللَّهِ ـ سبحانه وتعالى ـ إلى المكلَّف بأن يقُومَ بما عهد إليه، وما كلِّف به؛ من عمارة الكون؛ قال تعالى: **﴿وآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ﴾** [الحديد: ٧] وقال أيضاً: **﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ في الأرض فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾** [الأعراف: ١٢٩].

والناظرُ إلَىٰ تاريخ البشريَّة مُنْذُ النشأةُ يجد أنَّ الله ـ تعالى ـ وحَّد بين الناسِ جميعاً في أصْلِ الخلقة والنَّشْأة والمصير، وسَّوىٰ بينهم في تسْخِير الكَوْن لهم جميعاً، فتكافَئُوا في الفُرَصِ؛ كما ألغى الفوارق بينهم مَهْما اختلفتِ الأجناسُ أو اختلف الزمانُ والمكانُ. لكنَّ الله ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ رَفَع بَعْضَ الناسِ فَوْق بَعْضٍ، وفَضَّل بعضَهُمْ على بعضٍ؛ في الرزقِ والأجلِ والإدراكِ والعَمَلِ؛ وذلك ابتلاءً لهم واختياراً؛ ليَرَىٰ أيُّهُمْ أحسنُ عَملاً، وأخْلَصَ في شكرِ النعمةِ، وأكثرُ استقامةً على الجادَّةُ، وأشدُّ تخلُّقاً بما أراده الله ـ تعالى ـ من مكارم الأخلاقِ وما يحبُّه من محامدَ ومحاسنَ، وهل هُمْ أهلٌ لتقدير النعمةِ الَّتي منحها الله لهم؟ وهل استقامَتْ ظواهرهم وبواطنهم بإحْسانِ القيامِ بالخلافَةِ عنْه سبحانه وتعالَىٰ، وهل وضعوا النعمَ مواضِعَها في أنفسهم وأهليهم ومواطنيهم، ثم أعلمهم اللَّهُ ـ تعالى ـ أنهم بهذا تحْتَ رقابته وعنايَتِهِ ينظر إليهم ويحصي أعمالَهُمْ، ويرقُبُ سرَّهم، ويقدِّر أعمالهم؛ فيثيبُ من أحْسَنَ، ويعاقِبُ من أساء وفَرَّط أو أفْرطَ؛ وبذلك يعيشُ الناس تحت مراقبة اللَّهِ ـ سبحانه وتعالى ـ؛ فينظرُ كيْفَ يعملون، وليبلوهم فيما آتاهم.

وأعلمنا اللَّهُ ـ تعالى ـ أنَّ كلَّ نعمةٍ في أيدينا ظاهِرَةً وباطنةً، إنما هي أمانةٌ وَضعَها الله في أيدينا، وخوَّلنا حريَّةَ التصرُّف والتملُّك لها، بينما المالكُ الحقيقيُّ هو الله سبحانه وتعالَىٰ الذي خلَقَهُ وقدَّره ووزَّعه بفَضْله وحِكْمته؛ وفي ذلك يقول جلَّ شأنُهُ: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] ألمح إلى أن المالَ، وهو بعضُ ما خلق الله لنا، إنما هو أمانَةٌ في يد المتملِّك، والملك الحقيقيُّ الله وحْدَه.

وكلُّ ما أجراه اللَّه علَىٰ أيدينا، صغيراً أو كبيراً، إنما هو جارٍ مَجْرَىٰ العارية والودائعِ؛ يقومُ الناس على حفْظِها والتصرُّف فيها؛ على نحو ما رسَمَ خالقها، فالمقصد الحقيقيُّ العامُّ للتشريعِ الإسلاميِّ هو مصالح النَّاسِ، وكل ما في الكونِ مسخَّرٌ لمنفعتهم في الدنيا والآخرة.

والدليلُ علَىٰ هذا الأمرِ أنَّ الإنسَانَ قد جاء إلى الكَوْن خالياً عاريَ الجَسَد صِفْرَ اليَدَيْنِ، فاقد العِلْم، ثم هو كذلك حين يفارقُ الدنيا، لا يستأثر بدرهَم، وهو بين وجوده وموته، يتعاطَى النِّعَم والآلاء من الله منحةً وفَضْلاً؛ لذا رسم اللَّهُ الطريقَ، وأوضَحَ معالمه حتَّى تتحقَّق الخلافةُ فيما جُعِلَتْ له؛ في توجيه هذه النِّعم في وجوهها الصحيحة؛ بمباشرة الأسباب الظاهِرَةُ علَىٰ وَفْقِ ما بيَّنه الشرع، وما أودعه اللَّهُ العقولَ والألبابَ.

وكما كانتِ الخلافةُ عن الله عامَّةً في عموم التكليف، فهي كذلك عامَّة وخاصَّة. وفي ذلك يقول النبيُّ ﷺ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالأَمِيرُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَىٰ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ؛ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[1] وفي بعض الرواياتِ: «وَالْعَبْدُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ» وهذه

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٨٤) كتاب الاستقراض: باب العبد راع في مال سيده حديث (٢٤٠٩)، (٥/ ٢١١) كتاب العتق: باب كراهية التطاول على الرقيق حديث (٢٥٥٤)، (٥/ ٢١٥) كتاب العتق: باب العبد راع في مال سيده حديث (٢٥٥٨)، (٥/ ٤٤٤) كتاب الوصايا: باب تأويل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ حديث (٢٧٥١)، (٩/ ١٦٣) كتاب النكاح: باب ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ حديث (٥١٨٨)، (٩/ ٢١٠) كتاب النكاح: باب المرأة راعية في بيت زوجها حديث (٥٢٠٠)، (١٣/ ١١٩) كتاب الأحكام: باب قول الله تعالى ﴿أطيعوا الله...﴾ حديث (٧١٣٨) ومسلم (٣/ ١٤٥٩) كتاب الإمارة: باب فضيلة الإمام حديث (٢٠/ ١٨٢٩) وأبو داود (٢/ ١٤٥) كتاب الخراج: باب ما يلزم الإمام من حق الرعية حديث (٢٩٢٨) والترمذي (١٧٠٥) وأحمد (٢/ ٥، ٥٤ ـ ٥٥، ١١١، ١٢١) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (١٠٩٤) وأبو عبيد في كتاب الأموال (ص١٠، ١١) رقم (٣، ٤) وعبد الرزاق (١١/ ٣١٩) رقم (٢٠٦٥٠)=

أمثلةٌ يسوقُهَا الرسولُ ﷺ علَىٰ سبيلِ التَمثيلِ لا الحَصر؛ لأن الحُكمَ كليٌّ عامٌّ لا يختصُّ بما ذكره فقَط، فلا يتخلَّف عن الولاية فَرْدٌ من أفرادها.

قلنا فيما سبَقَ: إنَّ الإنْسَانَ خليفةُ اللَّهِ في أرْضِهِ، وإنَّه القائمُ مَقَام مَن ٱسْتخلفَهُ؛ كي يجري أحكامَهُ ومقاصدَهُ وَفْقَ ما أراد الله، وقلنا أيْضاً: إن مقاصدَ الشَّرائع كلَّها هي مصالحُ النَّاسِ، وإن كل حكم خاصّ يختصُّ بمصلحةٍ معيَّنةٍ تتعلَّق بجانب معيَّن من جوانب الحياة. والمصلحةُ العامَّةُ للتشريعِ هي أن يكونَ كلُّ مكلَّف تحت قانونٍ عامٍّ معيَّن من تكاليف الشَّرْع في جميعِ حركاتِهِ وأقوالِهِ واعتقاداتِهِ، فلا يكون كالأنعامِ الَّتي تعمل بهواهَا، وتسيرُ خَبْطَ عَشْوَاء، فلا تكون أفعاله عَبَثاً، وعلَىٰ المكلَّف إيقاعُ أفعاله لتحقيقِ المقْصد الشرعيِّ، ولا عبرة بفعْلٍ مخالِفٍ لمقصود الشارِع؛ لأنَّ الأعمال لا تُقْصَدُ لذاتها، بل لما قُصِدَ بها من مصالح الناسِ التي هدى اللَّهُ الإنسانَ إلَىٰ إدراكها،

= وأبو يعلى (١٠/١٩٩) رقم (٥٨٣١) وابن حبان (٤٤٧٢، ٤٤٧٣، ٤٤٧٤) والبيهقي (٧١/ ٢٩١) والبغوي في «شرح السنة» (٥/ ٣١١ ـ بتحقيقنا) والقضاعي في «مسند الشهاب» رقم (٢٠٩) كلهم من حديث ابن عمر.

وللحديث شواهد من حديث أنس وعائشة وأبي لبابة بن عبد المنذر حديث أنس: قال: قال رسول الله ﷺ: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير راع على الناس ومسؤول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته ومسؤول عن رعيته والمرأة راعية لزوجها ومسؤولة عن بيتها وولدها والمملوك راع على مولاه ومسؤول عن ماله وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. . .

ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٢١٠) وقال: رواه الطبراني في الصغير والأوسط وأحد إسنادي الأوسط رجاله رجال الصحيح.

ـ حديث عائشة

ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥/ ٢١٠) وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه أرطأة بن الأشعث وهو ضعيف جداً.

وللحديث طريق آخر.

أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٥/ ٢٧٦) من طريق النضر بن شميل عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي ﷺ قال: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.

ـ حديث أبي لبابة بن عبد المنذر

نهى رسول الله ﷺ عن قتل الحيات التي في البيوت وقال: كلكم راع ومسؤول عن رعيته والرجل راع على أهله ومسؤول عنهم وامرأة الرجل راعية على بيت زوجها وهي مسؤولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ألا كلكم راع وكلكم مسؤول.

قال الهيثمي في «المجمع» (٥/ ٢١٠): لأبي لبابة في الصحيح النهي عن قتل الحيات فقط رواه الطبراني في الأوسط والكبير ورجال الكبير رجال الصحيح.

وقد يُطلقان، ويكون بينهما اختلافٌ في المعنَىٰ، حيث أطلقَ الإسلامُ وأريدَ به الاستسلامُ ظاهراً بالجوارِحِ واللسانِ، وأطلق الإيمانُ وأريدَ به التصديقُ القلبيُّ الجازمُ؛ قال تعالَىٰ: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] وكان قوله تعالَىٰ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٦].

وكذلك حديثُ أركانِ الإسلام التي هي الخصالُ الخمْسُ في حديث جبريل ـ عليه السلام ـ لما سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان، فأجابَهُ: «أَنْ تُؤْمِنَ باللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ. . .» الخ.

وقد يكون بينهما تداخُلٌ في المعنى أي يختلف المراد من كلٍّ منهما مع دخول أَحَدِهِمَا في مسمَّى الآخرِ؛ ويدلُّنا على هذا المعنَىٰ ما رُوِيَ في الخبر عن رَسُولِ الله ﷺ حينما سُئِلَ عن أفضل الأعمال، فقيلَ: أيُّ الإِسْلاَمِ أَفْضَلُ؟ فأجاب ﷺ: الإِيمَانُ[1] وتفسير ذلك أن الإيمانَ عملٌ خاصٌّ من أعمال القلب، بينما الإسلامُ تسليمٌ بالقلب أو اللِّسَان أو الجَوَارح.

وبديهيٌّ أن النطْقَ باللِّسَان دليلُ التصديقِ بالقَلْب، وأنَّ أعمال الجوارحِ تقوِّي الإيمانَ وتزيدُهُ.

= كتاب الإيمان: باب على كم بني الإسلام، وأحمد (٢/ ١٢٠، ١٤٣) والحميدي (٢/ ٣٠٨) رقم (٧٠٣) وابن خزيمة (٣٠٨، ٣٠٩) وأبو يعلى (١٠/ ١٦٤) رقم (٥٧٨٨) وابن حبان (١٥٨) وأبو نعيم في «الحلية» (٣/ ٦٢) والبيهقي (٤/ ٨١) كتاب الزكاة، والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٦٤ ـ بتحقيقنا) من طرق عن ابن عمر به.

وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

وللحديث شاهد من حديث جرير.

أخرجه أحمد (٤/ ٣٦٣) وأبو نعيم في «الحلية» (٩/ ٢٥١) والطبراني في «الكبير» (٢/ ٣٢٦) رقم (٢٣٦٣، ٢٣٦٤) من طرق عن الشعبي عن جرير قال: قال رسول الله ﷺ: بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان.

وقال الهيثمي في «المجمع» (١/ ٥٠) وإسناد أحمد صحيح.

(١) أخرجه البخاري (١/ ٧٧) كتاب الإيمان: باب من قال إن الإيمان هو العمل حديث (٢٦)، وكتاب الحج: باب فضل الحج المبرور حديث (١٥١٩) ومسلم (١/ ٨٨) كتاب الإيمان: باب بيان كون الإيمان بالله أفضل الأعمال حديث (١٣٥/ ٨٣) وأحمد (٢/ ٢٦٤) والدارمي (٢/ ٢٠١) كتاب الجهاد: باب أي الأعمال أفضل، والبغوي في «شرح السنة» (٤/ ٣ ـ بتحقيقنا) من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل قال إيمان بالله ورسوله قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا؟ قال: ثم حج مبرور.

والدين الإسلاميُ هو الدين الذي رَضِيَهُ المولَىٰ ديناً عامّاً له جوهَرُهُ العامُ، وفيه تشريعُ اللّه الذي شرعه لجميع النّاسِ على مختلِفِ أجناسِهِمْ وأمكنتهِمْ وَأَزْمنتِهِمْ.

فَحْوَى الدِّينِ والاسْتِنْبَاطِ

حول الدِّينِ الإسْلاَمِيِّ:

الإسلامُ لغةً يرجعُ معناه إلى السَّلاَمة من الآفَاتِ والنقائصِ، وأمَّا اصطلاحاً، فإنَّ له معانِيَ كثيرةً: فتارةً يجيءُ بمعنى كلمة التوحيد، وأصولِ العقائدِ المُشْتركةِ بَيْن كلِّ الأديانِ؛ إذْ وصف اللّه ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ الأنبياء الَّذين سَبَقُوا سيِّدَنا محمداً ﷺ بكلمة الإسْلاَم؛ وفي ذلك يقول الله تعالَىٰ: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ [المائدة: ٤٤]؛ كما وصف الله ـ جَلَّ شأْنُهُ ـ أتباعَ الأنبياءِ بالإسْلاَم، وفي ذلك يقولُ الله تعالَىٰ: ﴿قَالَ الحَوَارِيُّونَ: نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٥٢].

وبهذا المعنَىٰ ـ أي معنى كلمة التوحيد ـ يكونُ الإسلامُ ضدَّ الشِّرْك بالله، يقولُ الله تعالَىٰ: ﴿قُلْ: إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ، وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ المُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٤]. وتارة يجيءُ الإسلامُ بمعنى الدِّينِ، أي الدِّينِ الذي بُعِثَ به سيدنا محمدٌ ﷺ من المبادىءِ السماويَّة والعقائِدِ والتكاليفِ الشرعيَّةِ والتعاليمِ الخلقيَّة. . . إلخ.

وهذا المعنى تتضَّمنه الآية القرآنيةُ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي، وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣] والإسلامُ بهذا المعنَىٰ يقابِلُ الأديانَ السَّماويَّةَ الأخرَىٰ؛ كاليهودية والنَّصْرَانِيَّة.

الفَرْقُ بين الإِسْلاَمِ والإِيمَانِ:

ورد الشرْعُ الحنيفُ باستعمال الإيمانِ والإسلام مرَّةً على سبيل الترادُف بينهما، ومرَّةً على سبيل الاختلافِ بينهما، ومرَّة على سبيل التداخُلِ:

فقد يُطْلَقَان علَىٰ معنًى واحدٍ؛ كما في حديثِ أركانِ الإسلام «بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَىٰ خَمْسٍ. . .»[1] وسُئِلَ الرسُولُ ﷺ مرَّةً عن الإيمان، فأجاب بهذه الخمس.

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٦٤) كتاب الإيمان: باب دعاؤكم إيمانكم حديث (٨) ومسلم (١/ ٤٥) كتاب الإيمان: باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام حديث (١٩/ ١٦) والترمذي (   ) كتاب الإيمان: باب ما جاء في بني الإسلام على خمس حديث (٢٦١٢) والنسائي (٨/ ١٠٧ ـ ١٠٨)=

الليلِ وأطرافَ النهار. والعباداتُ في مجموعها وشعائِرها إِنَّما هي روافدُ تمدُّ الإيمانَ دائماً بالزيادة والنماء والقوة في جميع أوقات الإنسان.

فالصلاةُ ـ مثلاً ـ مناجاةٌ بين العَبْدِ وربِّه حينما تنطلقُ النفْسُ الإنسانيَّة من رِبْقَة الأَسْرِ المادِّيّ إلى مسارب الرُّوح الإلهية.

والصوْمُ قهْرٌ للنفسِ الإنسانيَّةِ وتهذيبها من الخبائثِ والأدران الَّتي تَعْلَقُ بها علَىٰ مدار الحياة اليومية.

والزَّكاة إحساسٌ مُفْعَمٌ بالعَطْف والرحْمة.

والحَجُّ كمال الرقِّ والعبوديةِ للَّهِ.

ولا بُدَّ أن يعلم الإنسانُ أنَّ صلته بربِّه لا تقتضي واسطةً؛ إذ ليس بين العبْدِ وربِّه واسطةٌ، وإنما كان الرسُلِ للتبليغِ فقطْ، ودعوةِ الناس إلَىٰ دين الله.

وفي كلِّ ما شرعه اللَّهُ من عبادات لا بدَّ من إحسانِ النيَّة، وسلامةِ القَصْدِ؛ حتى يثابَ الإنسانُ على فعْلِهِ، ولا تكون أعمالُهُ يوْمَ القيامة هباءً مَنْثُوراً، وسلامةُ القَصْد لا بدَّ أن تتضمَّن كلَّ أمْرٍ وفعلٍ كُلِّف به الإنسانُ؛ حتى فيما يتناولُهُ من طعامٍ وشرابٍ، فإنَّه إذا قصد به وجْه اللَّه تعالَىٰ؛ كي يتقَّوىٰ على الطاعة، فإنَّه يثاب علَىٰ ذلك ويجزى الجزاءَ الأوفَىٰ.

والعباداتُ الخمْسُ التي شرعها اللَّهُ، والتي بنى علَيْه الإِسْلام ـ محدَّدة واضحةٌ في الكتابِ والسنَّة، ولَيْسَ لأيِّ أحدٍ مَهْما بلَغَتْ منزلتُهُ أن يغيِّر فيها بزيادةٍ أو نقصانٍ.

وتضمَّنت كلُّ عبادةٍ حكمةً، ظهَرَتْ لنا أو خفيت علينا، حيث يعلمها ـ سبحانَهُ وتعالَىٰ ـ الذي لم يكلِّفْنا ما لا نطيقُ رحمةً بنا ورأفةً.

وقد اقْترنَ تشريعُ العباداتِ بتسْهيلاتٍ ورُخَصٍ تجعلها سهلةً ميسَّرة لكلِّ العباد، وقد بعث الله سيدنا محمَّد ﷺ بالحنيفية السَّمْحة، وجعل الدينَ الإسلاميّ دينَ يُسْر لا عُسْر.

ولقد كان المعنى العامُّ للواجبات والمحرَّماتِ هو ملاءمةَ الفطْرةِ الإنسانيةِ، فلم يقفْ ضدَّ الغرائز البشرية، بل نظَّمها، وهذَّبها، وحدَّد سُبُل انْطلاقها؛ كي يعمل الإنسان على تحقيق ذاتِه وطُمُوحه، ويرفع حيوانيَّتَهُ إلى مستوى عقْلِهِ الَّذي شَرَّفَه اللَّه به.

وعلَىٰ سبيلِ المثالِ؛ أودع الله في النفْسِ الإنسانيَّة شهوةَ الطَّعامِ والشرابِ،

عالميَّةُ الإسلام وشموليته[١] :

الإِسلامُ بمفهومه العامِّ الذي هو بمعنى الدِّين الَّذي جاء به محمَّد ﷺ يشمل كُلَّ ما جاء في هذا الدِّينِ من المعاملاتِ والعباداتِ والعَقَائد والأَخْلاَق. . . إلخ؛ كما أن الإِسْلاَمَ يشتمِلُ على تَفْسِيرِ هذه الأمور وتَبْيِينِها، وقد جاء ذلك جليّاً واضحاً عَبْر نُصوصه الكريمةِ من الكتاب والسُّنَّة*، ونتكلَّم عن ذلك فيما يأْتِي.

فِي مَجَالِ العَقَائدِ:

ويتضمن إرشادَ البَشَر إلى الخالِقِ الرازِقِ، وأَحَقِّيَّتِهِ بوجوبِ توحيده سبحانه وتعالَىٰ، والاعتقادِ الجازمِ؛ أنَّه وحده ـ بغير شَريكٍ ـ هو الذي أَبْدَعَ هذا الكونَ الهائلَ بنظامه المُحْكَمِ الدقيق، وأنه وحده، وبغير شريكٍ، خلق كلَّ ما يعرض فيه من الحركة والسُّكون، وأنه جلَّ وعَلاَ رَبَطَ المسبَّبَاتِ وأسبابها.

وتضَّمنت العقائدُ معرفةَ صفاتِ الخالِقِ الكماليَّة التي تليقُ بملكُوته وتنزُّهُهُ عن كلِّ نقْصٍ وَعَيْبٍ، فإنه سبحانه وتعالَىٰ عليمٌ حكيمٌ قديرٌ محيطٌ بكل شيْءٍ، ظهر أو خَفِيَ، كبر أو صغر، فلا يعزُبُ عنه مثقالُ ذرَّةٍ في السمواتِ والأرضِ.

ومنح الله ـ تعالَىٰ ـ الإنسانَ العقْلَ، وكرَّمه به عَلَىٰ سَائر المخلوقات، ثم أناطه بأمانة التكْلِيف، ودعاه إلى النَّظَر في هذا الملكوتِ الفسيح، واحترمَهُ اللَّهُ بأنْ خاطبه، وهَدَاه بالرُّسُل والأنبياء، وأمره بالتصْديقِ برِسالاتِهِمْ، وبالوحْيِ الذي أنزل عليهِمْ، وتتضمَّن العقائدُ التصديقَ بجميعِ الرسلِ وبجميعِ الكتبِ السَّماوية التي أنزلتْ عليهِمْ.

وتتضمن العقائدُ تصديقَ الإنسانِ بالحياةِ الآخرةِ، والإيمانَ بالثوابِ والعقابِ، حيثُ لم يترك الله ـ تعالَىٰ ـ أعمالَ الإنسانِ هَمَلاً، بل جعله مسئولاً عنها، إذا أطاع اللَّهَ، كان جزاؤُه الثوابَ، وإذا عصاه، كان جزاؤُهُ العقابَ، والله ـ تعالَىٰ ـ في كلِّ ذلك ـ غنِيٌّ عن عباده، فلا تنفعُهُ طاعةُ البشر جميعاً، ولا تضرُّهُ معصيتهم جميعاً، بل هي أعمالُهُمْ مُحْصَاةٌ عليهِمْ، محاسَبُونَ عليها.

وفي مَجَالِ العِبَادَاتِ:

إِنَّ الهدفَ الأساسيَّ منها أن يكونَ قلْبُ الإنسان دائمَ الصلةِ بربِّه، متعلِّقاً به آناءَ

---

(١) وسيأتي البحث عن شمول الأحكام المصالح العباد وبيان حكم التشريع إن شاء الله تعالى.

وهذَّبَها، فَمَنَعَها وحذَّرها من الطَّمَع والشراهَة؛ كما أودعَ فينا شهوةَ الفَرْج، وحذَّرها عن الحرام، وهذَّبها حتَّىٰ لا تكونَ بهيميَّةً، أيضاً حبَّب إليها المالَ والاكتسابَ، وحذَّر من الأنانيَّة وحُبِّ الذات والجَشَع والتَّبْذِير.

وفي مَجَالِ الأَخْلاقِ:

وضع لنا الله ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ أُسُسَ بناءِ مجتمعٍ طاهرٍ سليمٍ لتقومَ العلاقاتُ فيما بيْن النَّاسِ علَىٰ أُسُسٍ نظيفةٍ عفيفةٍ أمينةٍ.

لَقَدْ حَرَّم اللَّهُ الاعتداءَ على النفسِ والمالِ والنَّسَب والعِرْض، وسَوَّى بين بني الإنْسَان لا فَرْقَ لعربيٍّ على عجميٍّ إلا بالتقوَىٰ، فالحرُّ والعبدُ سواءٌ، والرجلُ والمرأةُ سواءٌ، بل المسلمُ والذِّمِّيُّ سواءٌ، ما لم تكُنْ فتنةٌ في الأرض أو فساد.

ودعا الله إلى الإحْسَانِ، وجعله فعلاً حميداً، سواءٌ بالقول أو بالفعل، ودعا إلى الكلمة الطَّيبة، وفعْلِ الخير، ونَبْذ الضغائِنِ والأحْقَاد.

واختصَّ الأقاربَ بزيادةِ البِرِّ والصِّلة، وجعل لمختلفِ العلاقاتِ العائليَّة حقّاً يَجِبُ احترامُهُ وأداؤُهُ، وبذلك يسعد المجتمعُ ويخطُو نحو تقدُّمه في آفاق الحياةِ الرحْبَة.

وفي مَجَالِ المُعَامَلاَتِ:

حيثُ جعل للأسرةِ نظاماً خاصّاً بها، وجعلَ للدَّوْلة نظاماً خاصّاً بها، وجعلَ بناءَ هذه المعاملاتِ قائماً علَىٰ أساسِ التعاوُن والبِرِّ، والتكافُلِ والمساواةِ فيما بيْنَ النَّاس جميعاً.

فالفردُ في المجتمعِ عليه واجباتٌ، وأيضاً له حقوق، وبقدر إعطاءِ الأفرادِ يتكوَّن المجتمعُ من تعاوُن الأفْرَاد.

والحاكمُ العامُّ يقومُ في الجماعة مَقَام الميزانِ العادِلِ، والحاكمُ له أيضاً حقوقٌ، وعليْهِ واجباتٌ، وذلك في غير قُدْسِيَّةٍ ولا امتيازٍ، فعمله منوطٌ بالمصلحة العامَّة في الأرواحِ والأمْوَال والأعراضِ والأديانِ.

ومن الأُسُسِ العامَّة لبناءِ مجتمعٍ سليم مبدأُ الأمْر بالمعروف والنهْي عن المُنْكَرِ؛ وذلك بالحثِّ على أداءِ المعروفِ وفتحِ السُّبُلِ أمامَهُ، والعملِ على سدِّ الأبواب أمامَ المُنْكَر والمفاسِدِ بوجْهٍ عامٍّ.

ومن ناحيةٍ أُخرَىٰ، فقد نظَّم الإسلامُ علاقاتِ الحَرْب والسِّلْم بين المسلمين وغيْرِهِمْ علَىٰ أساس العَدْل الإنسانيّ، وجعل الأصْلَ في العلاقةِ بين المسلمين وذوي الديانات الأخرى هو السَّلاَمَ، وإنَّما كان الحربُ طارئاً، شُرِعَ لردِّ الاعتداء، ولحفْظِ الدِّين، إذا بُغِيَ باغٍ على الدِّين وأهْله.

والإسلامُ لا يَعْرِفُ معنى السِّيادة المُطْلَقة الخالية عن النِّظام والقُيُود، والدولَة الإسلاميَّة التي أقامَهَا الرسولُ ﷺ لا تأْخُذُ بهذا علَىٰ إطلاقِهِ، وإنَّما هي دولةٌ من طرازٍ خاصٍّ يسمِّيه بعضُ علماء المسلِمينَ بالدَّوْلة الفكْريَّة؛ لأنَّ الحكَّام والمحكومين فيها مقيَّدُون بفكْرة معيَّنةٍ، وبمجموعةٍ من القِيَمِ والمبادىءِ التي تكوِّنُ إطاراً قانونياً مُلْزِماً، للجماعة بأَسْرها.

وعلَىٰ هذا، فسيادةُ الدَّوْلة سيادةٌ مطْلَقةٌ لقانونِ الله سبحانَهُ وتعالَىٰ، وسيادةٌ شعبيَّةٌ محدودةٌ لجمهور المسلمينَ فيما دُونَ حدودِ الله. وقد أنزلَ اللَّهُ النصوصَ التي تحدِّد كافَّة المعاملاتِ والتشريعاتِ الإسلاميَّة، وعند عدم النصِّ، فقد جعل الله رأْيَ الجماعَةِ هو الميزانَ، وهو الدليلَ على الحَقِّ؛ والشاهدُ علَيْه: «مَا رَآهُ المُسْلِمُونَ حَسَناً فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»[1] وأيضاً «لاَ تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلاَلَةٍ».

الفَرْقُ بَيْنَ التَّشْرِيعِ المُسْتَقَىٰ مِنَ النُّصُوصِ وَجَوْهَرِ الدِّينِ:

إنَّ النظامَ السابقَ الذي أَلْمَحْنا إلَيْهِ هو جوهرُ الدِّين، وهو عبارةٌ عن أمورٍ راسخةٍ لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، كلُّها أسسٌ تنظِّم شئونَ الحياةِ الإنسانيَّةِ سياسيةً واجتماعيةً واقتصاديةً.

وجوهرُ الدِّين يتضمَّن العقائد الَّتي اتفقَتْ عليها كلُّ الأديان، ويتضمَّن العباداتِ التي حدَّدتها نصوصُ القرآنِ الكريم والسُّنَّةِ المطهَّرة، ويتضمَّن المعاملاتِ والضوابطَ الشَّاملَةَ الَّتي بنيتْ عليها، ويتضمَّن الأحكامَ التي شرَعَهَا الله لِحِفْظِ الدينِ والنفْسِ والعَقْلِ والمالِ والعِرْضِ.

---

(١) أخرجه أحمد (٣٦٠٠ ـ شاكر) والطيالسي (ص٢٣) والحاكم (٣/ ٧٨) والبزار والبيهقي في «المدخل» كما في «نصب الراية» (٤/ ١٣٣) من طريق أبي بكر بن عياش ثنا عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله بن مسعود موقوفاً.

قال السخاوي في «المقاصد» (ص٣٦٧): وهو موقوف حسن.

وفي كلِّ ذلك احترمَ الدينُ العَقْلَ، ووجَّه الله الناسَ إلى التأمُّل بالعقول في المظاهر الكونية، ودعا إلَىٰ إدراكِ معنى النُّصوص، وفَهْم مقاصِدِها.

وبعد ورود الشرعِ كانَ لزاماً علَىٰ العَقْلِ أنْ يُدْرِكَ الأسرار والمعانِيَ الكامنةَ خَلْفَ نصوصِهِ وآياتِهِ، وعلى العَقْلِ أنْ يَعْمَلَ تَحْتَ الهدى الإلهيِّ، فلَيْسَ له أن يتجاوَزَ الشَّرْعَ، أو يعْمَلَ دونه.

ولقد حدَّد اللَّهُ للعقُولِ الحدودَ الَّتي تقفُ عندها، والَّتي من خلالها يدركُ الشَّرْع، وحَظَرَ عليها أنْ تزتَادَ بَعْضَ الحدودِ الصَّعْبة، فالعقْلُ الإنسانيُّ قاصرٌ محدودٌ.

والتشريعاتُ التي أرساها اللَّهُ ـ جلَّ وعَلا ـ ليْسَتْ جامدةً، ولا تستلزمُ الحَجْرَ على العقول؛ فاللَّه ـ تعالَىٰ ـ فتح بابَ الاجتهادِ لِمَنْ تأهَّلَ له، حيْثُ جاءتِ النصوصُ بالقواعدِ العامَّة، والمبادىءِ الكلِّيَّةِ التي تسعُ ما لا يُحْصَىٰ من الجزئيَّات والفُرُوع، وبهذا اتَّسَعَتْ هذه المبادىءُ للتطبيقِ علَىٰ واقعِ الحياةِ في البيئَةِ والعُرْف والزَّمَان.

وجاء الشَّرْعُ الإسلاميُّ عامّاً في المرسَلِ إليهِمْ، وعامّاً في المُرْسَلِ به، يخاطبُ كلَّ الأجيالِ بنصوصِهِ الثابتَةِ؛ من غير جُمُود المرنة؛ من غير انحراف.

وقد يكونُ التشريعُ من النصوصِ مباشرةً؛ بأخْذِ معانيها من العباراتِ، وقد يكونُ بالاستنباط، أي: استنباط الأحكام من الأدلَّة، بعد النَّظَر في أنواع دَلاَلَةِ النصوصِ الشرعيَّة، وهذا هو التشريعُ المُسْتَقَىٰ من الأدلَّة والنُّصُوص.

وهذه الأحكامُ المستنبطَةُ أحكامٌ شرعيةٌ؛ لأنَّها ناتجةٌ من دائرة النصوص القطعيَّة، وقد اكتسبتْ صفة الشرعيَّة من هذا، ومن أَمْر الشَّارع بالاجتهاد.

وقد قسَّم العلماءُ الأحكامَ الشرعيَّة إلَىٰ ثابتةٍ ومتغيِّرةٍ؛ وذلك باعتبارِ المَصَالحِ المترتِّبة على تشريعِ هذه الأحكامِ.

وهذه الأحكامُ منْها ما عَلِمَ اللَّهُ منه أنَّ مصالح التشريعِ فيه ثابتةٌ لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان أو المكانِ أو العُرْف، بَيْدَ أَنَّ هذا لا يتنافَىٰ مع الاستنباطِ والاجتهادِ.

فمثلاً ليْسَ لأحدٍ أن يقول: إن القِصَاصَ الذي شَرَعَهُ اللَّهُ لحفظ النفوس يجبُ في وقْتٍ دون آخَرَ؛ وذلك لأنَّهُ من البداهة أن حفْظَ النفْسِ ضرورةٌ من ضرورات الحياة في كلِّ الأوقاتِ، وعند جميعِ النَّاسِ؛ لا يختلفُ على ذلك اثنان.

ومن هذه الأحكام ما علمَ اللّهُ من تشريعها أنَّ مصلحة التشريعِ فيها مما يختلف في وقْتٍ دون آخر، أو في مكانٍ دون آخَرَ؛ فإنَّها أحكام متغيِّرة بتغيُّر المصالح، فقد توجَدُ المصلحةُ في وقْتٍ أو مكانٍ، ثم في وقْتٍ آخَرَ أو مكانٍ آخَرَ، تتغيَّر المصلحةُ، فيتبدل الحكم تبعاً لذلك.

تَشرِيعَاتُ اللّهِ حِكَمُهَا لاَ تُحْصَىٰ:

إنَّ كلَّ حكْمٍ شرعَهُ اللّه لَنَا، إنما كان لِحِكْمَةٍ فيه مترتِّبة على تشريع هذا الحكم، ونحن بعقولنا المحدودَةِ قد نصلُ إلَىٰ فهمِ هذه الحِكْمَة، وقد لا نَفْهَمُها ولَيْسَ معنى ذلك خُلُوَّ هذا الحكم أو ذاك عن الحِكْمَة.

وحكمةُ الله في أحكامه تتعدَّىٰ ما يظهر لعقولنا القَاصرةِ، فقد يكون للحُكْم الواحدِ حِكَمٌ وأسرارٌ متعدِّدة لا يتسنَّىٰ للعقل البشريّ إدراكُهَا وفهمُهَا جَميعاً.

وبهذا يفسحُ الدِّين المجالَ لإعْمَالِ العقلِ ورُقِيِّهِ، فكلُّ مظاهر الطبيعة مفتوحةٌ أمام عقولِ البشرِ جميعاً، كَيْ يجتهدُوا؛ ليصلُوا إلَىٰ ما فيه سعادَتُهُمْ، وكلُّ ما يمكن للعقْلِ أن يرتادَهُ، وفيه مصلحةٌ للناس، فارتياده مشروعٌ بٱعتبار أنَّ هذا من موازين الفَضيلَةِ، ومن مقوِّمات الإيمان. إن المقصِدَ الأوَّل للدِّين، بوجْهٍ عامٍّ، هو الرقِّي بالإنسان مادِّيّاً ومعنويّاً.

ولهذا فالعبادةُ التي أرسَىٰ قواعدها اللّهُ لا تقتصرُ علَىٰ بعْض المشاعِرِ الخاصَّة، بل إنها تقتضي إصلاحاً لذات الإنسانِ ومجتمعِهِ على السواءِ، فالخلْقُ عيالُ الله، وأفضلهم عنْد الله أنفعُهُمْ لعياله.

سُمُوُّ التَّشْرِيعَاتِ الإِسْلاَمِيَّةِ والفَرْقُ بَيْنَها وَبَيْنَ القَوَانِينِ الوَضْعِيَّةِ:

قلْنَا: إنَّ التشريعَ الإسلاميّ الذي هو مجموعةُ الأوامرِ والنواهِي يمتاز بشموليَّتِهِ وعموميَّتِهِ لجميع الناسِ في كلّ زمانٍ ومكانٍ إلى يوم القيامة؛ وذلكَ لأنَّ الإسلامَ الدِّينُ الخَاتَمُ، فكان لا بدَّ أن تتوافر فيه صفةُ الشموليَّة. وقلنا أيضاً: إنَّه الدينُ الذي يعمل علَىٰ توثيق العلاقاتِ بيْنَ الإنسانِ وخالقِهِ، وتوثِيقِ العِلاَقَاتِ بيْنَ الإِنْسَانِ ومجتمعِهِ الَّذي يحيا بَيْنَ ظهرانَيْهِ، بينما القانونُ الوضعي قاصرٌ على تنظيم علاقاتِ الأفراد فقط.

ومن ناحية أُخرَىٰ؛ فإنَّ من خصائصِ التشريعِ الإسلاميِّ مبدأُ الأمرِ بالمعروفِ والنهْيِ عن المنكرِ، وهذا ما تفتقده القوانينُ الوضعيَّةُ؛ إذ هي قاصرةٌ على علاجِ المفاسِدِ دون التعرُّض لطرق الخَيْر والمَعْرُوفِ.

أَيْضاً: وضع التشريعُ الإسلاميُّ مبدأَ الثَّوَابِ والعقابِ على أساس الطاعةِ والمعصيةِ، وجعل ذلك في الآخرةِ، بَيْدَ أنَّه لم يهمل مجالَ الإصلاحِ الدنيويِّ، أما القوانينُ الوضعيَّةُ، فإنها وضعتْ عقوباتِ زجرٍ فقط لإصلاحِ المجتمعِ من الفسادِ في الدنيا فَقَطْ.

كذلك، فإنَّ التشريعَ الإسلاميَّ يجازي الإنسانَ علَىٰ ما تفعلُهُ جوارحه، وعلَىٰ ما في قَلْبِهِ، بينما الوضعيُّ فإنه لا يحاسِبُ إلاَّ عَلَىٰ أعمالِ الجَوَارح التي تتَّصِلُ بالآخرين.

والمصلحةُ في التشريعِ الإسلاميِّ كاملةٌ ومستمرَّة؛ أما في الوضعيِّ، فهي محدودة قاصرةٌ متصلةٌ بالزمانِ والمكانِ والعُرْفِ والبيئةِ، وكلُّ ذلك يتغيَّر دائماً.

والقانون الوضعي يَسُنُّهُ أفرادٌ تؤثِّر فيهم الرغباتُ الدنيويَّة، والأهواء والبيئاتُ، أما التشريعُ الإلهيُّ، فهو من عند اللَّهِ الحكيمِ العليمِ بمصالحِ عباده.

وكذلك، فإن التشريعاتِ الإسلاميَّة تستندُ إلى أصولٍ ثابتةٍ من الكتاب والسنة، وكذلك الإجماعُ والقيَاسُ والاستحسانُ والمصالحُ المرسلَةُ وسدُّ الذرائع. . .

كذلك، فإن أحكامَ الشريعةِ تلازمُ الإنسانَ علَىٰ مدارِ عُمره الطَّويلِ مُنْذُ كانَ جنيناً لم يولَدْ بَعدُ، إلى أن يموتَ، فرتَّب له الحقوقَ، ورتَّب له الواجباتِ في جميع أطوارِ حَيَاتِهِ.

وقد اكتسب الفقْهُ الإسلاميُّ قَدَاسَتَهُ من الوحْيِ، وكانت جميعُ تعاليمِهِ مصْدَرَ خَيْرٍ وَبِرٍّ لإصلاح شئون الإنسانِ في الحياة والآخرة.

النَّزْعَةُ الجماعِيَّةِ لِأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ:

إنَّ الناظر لأَحْكَامِ الشريعةِ والأَحكامِ المستنبطةِ من النُّصُوص والأدِّلة، يدركُ أن لها طابَعاً جماعيّاً تهتَمُّ بالمجتمعاتِ وبإصلاحِ شأنِ الجماعةِ، وهذه النزعَةُ ملحوظةٌ ومرعيَّةٌ، وهي المِحْوَرُ الذي تدورُ حَوْلَهُ الأَحْكَام:

فكلمةُ التوحيدِ تجمعُ الأفرادَ من تحْتَ لوائها، وتحوطُهُمْ بسياجِها القويِّ في شرف الانضواءِ تحْتَ عبوديَّةِ الله وحْدَهُ، وبذلك يتقرَّر مبدأ المساواةِ بيْن الناسِ جميعاً.

وكذلك بقيةُ العباداتِ البدنيّة والماليّة إنّما تؤثّر على الفرد بما يُسْعِدُ المجتمعَ؛ لأنَّ هذه العباداتِ تعالِجُ الأنانيَةَ والنقائصَ الحيوانيةَ علَىٰ مستوى الفَرْدِ والجماعةِ.

وأيْضاً، في المعاملاتِ، فإنها بنيتْ على الصدق، والوَفَاء، والنُّصْح، وحذرت من الغِشّ، والخداع، وإذا قامتْ معاملاتُ الأفراد على هذا الأساسِ؛ فإنه لا شكَّ تؤثِّر علَىٰ الجماعة، فتعيش متعاونةً على الخير والسَّلام والمحبّة.

والحكمة العامّة في تشريع العقوباتِ هي القضاءُ على الجرائم، وهذا ما يؤدّي إلى إخلاءِ المجتمعِ من المفاسِدِ والأدرانِ ويدعُو إلى الأمْنِ والطمأنينة.

والنهيُ عن جميعِ الرزائلِ المستقبَحَةِ الفرديَّة؛ كالزِّنَا، والسرقةِ، والخمر، والقتل، والربا إنما يتصلُ بأمر الجماعةِ؛ لأنَّ تربيةَ الأفرادِ إذا كانتْ نظيفةً طاهرةً، انعكَسَ ذلك بالإيجاب على المجتمع المُسْلِم. وأجاز الشَّرْع للحاكِم أن يتصرَّف في حقوق الأفْرَاد، إذا كان في ذلك صالحُ الجماعةِ، فَلَهُ الاستيلاءُ على أرضٍ أو مَنْزِلٍ لتوسيعِ شارعٍ أو بناءِ مسجدٍ، أو مدرسةٍ، أو مستشفًى، وغير ذلك من مصالح المجتمعِ الضروريَّة. ولقد دعا الإسلامُ إلى خير المجتمعِ الإنسانيّ بأسْرِهِ؛ بأعتبار أن الناس جميعاً عبادُ لِلَّهِ وأبناءُ آدَمَ، ولو تأدّب الناسُ بآدابِ الإسلام، لخَلَتْ حياتُهُمْ من الشَّرّ، وانقطعَتِ المفاسدُ، ولعمَّتِ الرفاهية والطُّمَأْنينة؛ يقول تعالَىٰ: ﴿يَاأَيُّها النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَىٰ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

مَظَاهِرُ النَّزْعَةِ الجَمَاعِيَّةِ فِي الأَحْكَامِ الفِقْهِيَّةِ:

١ ـ الأرضُ المَوَاتُ التي تعتبر مِلْكاً للدَّوْلة، إذا أخذها فرد؛ ليَزْرَعَهَا ويُصْلِحَها، فإنّه إذا أهْمَلَهَا، فإنَّ مِلْكِيَّته تزولُ، وتكون مِلْكاً لمن يصلحها، ومثْلُ ذلكَ الكنوزُ والمعادنُ الكامنةُ في باطن الأرض.

٢ ـ قرر الله ـ تعالَىٰ ـ في الغنائم حُكْمَ الخُمُسِ لله، يصْرِفُه الرسول في خدمة مصالِحِ الجماعةِ؛ كذلك كان للغانمين الباقِي، حيثُ جعلت الأرضُ وقفاً على المسلمين جميعاً، ويوجَّهُ خَيْرُها إلى خدمة مصالح الجماعَةِ، كإقامة الجُسُورِ، وشَقِّ التُّرَع والثُّغُورِ، وإعدادِ الجيوش.

٣ ـ رَاعتِ الأحكامُ الفقهيّة أمْرَ الجماعةِ في مقابل الفَرْد، فمثلاً إذا صاد إنسانٌ صيداً

مباحاً، وهرب مِنْ يده، عاد مباحاً حتى يتملَّكه آخرُ، وزالتْ عنه ملكيَّةُ الصائد الأول.

تَدَرُّجُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ:

لقد كانتْ رِسالةُ محمَّدٍ ﷺ بعد فترة طويلةٍ من رسالة عِيسَىٰ - عليه السلام - في هذه الفتْرَةِ، نَسِيَ الناسُ معظَمَ الشَّعائر التي تضمنَتْهَا الشرائعُ السابقةُ، وعُصِيَ اللَّهُ بالتحريفِ والتبديل في شرائعه. وكان العَرَبُ في زمن الفترةِ تحكُمُهُمُ الغرائزُ والعاداتُ المنافية للشَّرائع؛ حتى أصبحتْ طبائع وسجايَا كامنةً في نفوسهم، وأصبحَ من الصعب انتزاعها دَفعةً واحدةً؛ لما فيه من المشقَّة العظيمة التي تنفِّرهم عن الاتباع.

لذلك كان التمهيدُ والتدرُّج في تحريمِ هذه العاداتِ - عَوْناً لهم على سهولة الامتثالِ، وتحقيقاً لمبدأ عدمِ الحرجِ، وهذه بعضُ الأمثلة على ذلك:

فالخمر - مثلاً - كانَتْ أمراً طبيعيّاً لَدَى الجاهليِّين، ولما جاء الإسلامُ، تركها على حالها قبل الهجرة، وزماناً بعدها؛ حتَّى نَزَلَ قوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسَرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فبيَّن ما فيها من المنافع والأضرارِ، وأنَّ أضرارها أكْبَرُ من نفعِها، ولم يَنُصَّ - صراحةً - هنا على المنع إلَىٰ أنْ نَزَلَ قولُه تعالَىٰ: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فحينئذ استقرّ حكْمُ التحريم.

ومثل ذلك الربا؛ فقد كان أمره شائعاً في الجاهليَّة، وجاءت أحكامُ الإسلامِ في تحريمِ الرِّبَا علَىٰ نهج تدريجيٍّ، فبدأ بالآية الكريمةِ: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ، فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ، وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ، فَأُولَئِكَ هُمُ المُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩]؛ حيث ساق موعظةً سلبيةً تفيد أنَّ الرِّبَا لا ثوابَ له عند الله.

ثم انتقلَ إلى المرحلة الثانيةِ فحرَّمها بالتلويحِ لا بالتصريحِ؛ حيثُ قصَّ علينا سِيرَةَ اليهودِ الَّذين حَرَّمَ عليهم طيباتٍ أحلَّتْ لهم: ﴿وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً، وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا، وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ، وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ، وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً أَلِيماً﴾ [النساء: ١٦٠ - ١٦١].

ثم انتقل إلَىٰ مرحلةٍ ثالثةٍ، وهي النَّهْيُ عن الرِّبَا الفاحشِ الذي يتزايَدُ أضعافاً مضاعفةً: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً، وَاتَّقُوا اللَّهَ، لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

ثم تدرَّج إلى المرحلة الأخيرة الَّتي خَتَمَ بها تعاليمَهُ في أمْرِ الربا، وفيها النهْيُ

القاطعُ عن الربا: ﴿يَأَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ، وذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا، فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَإِنْ تُبْتُمْ، فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ، لا تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

ويقاس على ذلك كلُّ ما كان يتنافَىٰ مع أصْلِ الأحكامِ الإسلاميَّة؛ كالنكاح، والطلاق، والحج، والعُمْرة.

وهذا التدرجُ في التشريعِ هو بعضٌ مِنْ حكمةِ اللّه ـ تعالَىٰ ـ في إنزالِ القُرآنِ مُنَجَّماً؛ وبذلك كانَتْ مرحلةُ التمهيدِ، ثم الأحكامِ للتسهيلِ والتيسيرِ في الامتثالِ؛ حتَّى تمكَّنَ الدينُ من النفوسِ وعُمِّرَتِ القلوبُ بالعقيدةِ، وأصبَحَ الإسلامُ عزيزاً يُفْتَدَىٰ بالأرْوَاحِ، وأصبَحَ الإقلاعُ عن هذه العاداتِ القبيحةِ أمْراً هَيِّناً لا وَزْنَ له ولا مشقَّة فيه، وتمَّتْ كلماتُ ربِّكَ صِدْقاً وعِدْلاً.

بَعْضُ الشُّبُهَاتِ المُفْتَرَاةِ وَدَحْضُهَا:

لقد كان من الطبيعيِّ ألاَّ تتواءَمَ أحكامُ الإسلامِ الَّتي انتشَرَ بها العدْلُ، وعمَّ الأمْنُ مع أولئكَ الظَّلَمة المخادِعِينَ الذين يتسلَّطون على الضعفاءِ، ويستغلُّونهم، وكم أزالت عظمةُ الإسلامِ عروشاً وجبابِرَةً وطغاةً، وكم أحْنَتْ رُءوساً وجباهاً تطاولَتْ على رقَابٍ، وعاشتْ تقْتَاتُ من أرزاقهم ودمائِهِمْ وثرواتِهِمْ. وقد وجد هؤلاءِ الشِّرْذِمَةُ لمقاومةِ هذا الدِّين الشامخِ؛ أن يَطْعَنُوا فيه ويشكِّكوا في أحْكَامه ومبادِئِهِ: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ، وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ، وَلَوْ كَرِهَ الكَافِرُونَ﴾ [الجمعة: ٨].

وراح هؤلاءِ الخونةُ يقولُونَ: إِن القوانينَ الوضعيَّة قادرةٌ علَىٰ حَلِّ كل مشاكِلِ الحياةِ، فهي متنوِّعةٌ ومتعدِّدة، تبعاً لتعدُّد أدواء البشرية، بينما فهموا الإسْلاَمَ علَىٰ أنَّه مجموعة طقُوسٍ، وشعائر تَعبُّدية؛ لا تخرُجُ عن إطارِ المسْجِدِ، ولا تصلُحُ لتقدُّمهم ولا تسايرُ المدنية الحديثَة؛ عَلَىٰ حَدِّ زعمِهِمْ، ثم هم يرْمُونَ المسلمين بالتخلُّفِ لالْتزامِهِمْ بالإسلام.

ومن الواضح أنَّ في ادعاءاتِهِمْ هذه مغالطةً كبيرةً تنافِي واقعَ وتاريخَ الإسلامِ الحنيفِ؛ وذلك لأنَّ المتأمِّل لأحكام الإسلام يجدُها متعدِّدة ومتنوعةً لتلائم كافَّة جوانِبِ الحياة الإنسانية؛ ففيها القانونُ المدنيُّ الذي يتضمَّن كافَّة أحكامِ المعاملات؛ من بيعٍ، ورهنٍ، ووَكالةٍ، وحَوالَةٍ، وإجارةٍ، وشُفْعة، وشِرْكَة، ومُضَاربة، وقد فصل الكتاب

والسُّنَّة أحكامَ هذه المعاملات على أكْمل وجه.

ولقد أخذ العلماءُ يجتهدونَ في سَبِيلِ ضبْطِ القواعِدِ والأحكامِ، وكَتَبُوا في ذلك الكُتُبَ والموسُوعَاتِ؛ مثل كتابِ يحيى بْنِ آدَمَ في «القانون الماليِّ»، وكتاب «الخَراجِ» لأبي يوسُفَ صاحِبِ أبي حنيفة.

وتشتملُ أحكام الإسلامِ علَىٰ ما يُعْرَفُ بـ«الفقْهِ الدستوريِّ»؛ ككتاب «الأحكام السُّلْطانِيَّةِ» لِلْمَاوَرْدِيِّ، وكتاب «التَّبْصِرَةِ» لابن فَرْحُونَ، وكتاب «مُعِينِ الأحْكَام» للطرابُلْسِيِّ.

وفيه القانونُ العامُّ؛ كأحكام الإمامِ في أداء الصَّلاةِ والزكاةِ، وإجراءِ العقوباتِ والقِصَاصِ والحُدُودِ والجهاد؛ ويدخل فيه قانونُ العقوباتِ، والقَانُونُ المَدَنِيُّ الذي يشْمَلُ الضمانَ الماليَّ والضمانَ فِي الجَرَائِمِ.

واستمرَّ المسلمونَ متماسِكِينَ بأداءِ هذه الأحكامِ، وإجرائِها علَىٰ وجوهها المشروعَةِ، أمّا الضَّعْفُ الذي أصابَهُمْ في بعض العصور؛ فإنَّه طارىء بسَبَبِ الاختلافاتِ، والعصبيَّاتِ التي حَلَّتْ بهم، فأثَّرَتْ في تمسُّكهم بكامِلِ دِينِهِمْ.

لكنَّ المقارنةَ الحقيقية الَّتي تتَّفِقُ مع المَنْطِق والعَقْلِ يجبُ أن تَتَّجِهَ إلىٰ تارِيخِ الإِسْلامِ، وما فعله في قُلُوبِ العِبَادِ، وما حَقَّقه من فتح البلادِ؛ بمبادئه السامية، وعدالته وتعاليمه، لقد غَيَّر الإسلامُ العربَ ونقَلَهُمْ من ظلمات الجهلِ والمادِيَّة، وعبوديَّة الحكَّام والكُهَّان إلى آفاقِ الإسْلامِ الرَّحْبَة، وعبوديَّة الواحد الخالق الرَّازق.

لقد كان للإسْلامِ فَضْلٌ عظيمٌ على العَالَم بأسْره، فهو الذي عَرَّفَ أوروبا بالحضارة والمدنيَّة، ومن بعدها قرأ النَّاسُ للغَرْب حضارةً، ولأوروبا وغيرها من بعدها تَقَدُّماً.

وقد تزامَنَ مع كَبْوةِ المسْلمينَ وضَعْفِهِمْ أن تحقَّق لأوروبا الاستعلاءُ المادِّيُّ، وواتَتْهم الفُرَصُ حتى سَبَقُوا أهْلَ الإسلام، ولقد كان هذه الاستعلاءُ وبالاً على الإنْسانيَّة جمعاءَ؛ بما وقع من القَتْل، والتدمير، والخَرَاب؛ لِأنَّه لم يتحقَّق لهؤلاء ما كَفَلَهُ الإسلام؛ من تهذيبٍ للنفوسِ، ورُقِيٍّ للضمائر؛ لذا فقد أفلسَتْ أوروبا وصارتْ على هاوية الفَنَاء، بعدما فنيتْ مُقَدَّرَاتُهَا الروحيَّة، وإمكاناتها المعنوية.

والواقع أنَّ الذين يعادُونَ الإسلام تَدُورُ عليهم الدوائرُ ويبيتُونَ في قَلَقٍ واضطرابٍ

وحَيْرة: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي، فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً﴾ [طه: ١٢٤].

الْفِقْهُ الإِسْلاَمِيُّ والتَّطَوُّرُ

إِنَّ أحكامَ الفقْهِ الإسلاميِّ ليستْ محصورةً في عددٍ ثابتٍ من القضايا المحدَّدة الَّتِي لا تَقْبَلُ التجديدَ، ولا تتغيَّر.

نعمْ في الفقْهِ نوعٌ ثابتٌ لا يتغيَّر ولا يتبدَّل في أصوله وقواعِدِه، كما في العبادات، لكنَّ هذه القواعدَ غيْرُ جافَّة أو جامدَةٍ، وَإِنَّمَا هي مَرِنَةٌ تصلُحُ للتعميم، وتتَّسِع للتَّطْبِيق.

لقد أَشَارَ القُرْآنُ الكريمُ إِلَىٰ كثيرٍ من المصادرِ في إِثْبَاتِ الأحكامِ الفقهيَّة؛ وذلكَ مثْلُ القياسِ والاستحسَانِ، والمصالحِ المرسلَةِ، وسَدُّ الذرائعِ، والعُرْف، وكلُّ هذه الأحكام تفي بحاجاتِ الناسِ والحياة.

كذلك فإنَّ للفقْهِ الإسلاميِّ نَوْعاً يتغيَّر تبعاً لتغيُّر المصْلَحَةِ، وتبعاً لتغيُّر الزمان، والمكانِ، والعُرْف، وذلك مع عدم الإخلالِ بالأُصول العامَّة التي حُفِظَتْ بالتشريع.

من ناحية أخرَىٰ، فقدْ جَعَلَ اللَّهُ عُنصُرَ الاجتهادِ أَسَاساً لفَهْم الأحكام الفقهيَّة؛ حتى يتحقَّق عمُومَها، ويبقَىٰ دوامُهَا، وبذلك فإنَّ التشريعَ الإسلاميَّ يمتازُ بالحيويَّةِ والمرونةِ: لأنَّ الله جَعَلَ هذه الشريعةَ خاتمةً للشرائع، وجعلها عامَّةً دائمةً؛ لكي يتحقَّق عمومها، ويبقَىٰ دوامها.

الْفِقْهُ الإِسْلاَمِيُّ لَيسَ حُلُولاً جُزئِيَّةً:

ومن الشُّبهات المفتراةِ الَّتي ألحقها هؤلاءِ المبطِلُونَ بالتشريع الإسلاميِّ؛ أنهم قالُوا: إِنَّ الأحكامَ الفقهيَّةَ الإسلاميَّةَ هي حلولٌ جزئيَّةٌ لمشاكل خَاصَّةٍ، ومعنى ذلك أنَّ الحكْمَ الواردَ لمسألة معيَّنة لا يصلح لغَيْرِها.

ولكن نصوصَ القرآنِ الكريم والسُّنَّة الشَّريفة ـ تَرِدُ علَىٰ هذا الافتراء حيثُ وردَتْ هذه النصوصُ بالعموم؛ مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٨٣]، ومثل قوله: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فكيف تُعْكَسُ هذه العموماتُ ويُحْكَمُ عليها بالخصوصِ والجزئيَّة.

وكُلُّ ما كانَ من هذه النُّصوصِ وَارِداً علَى سبيل الخصوصِ، فقد أوضح العلماءُ

أنَّ العبرة فيه بعمومِ اللفظِ، لا بخُصُوصِ السَّبَبِ؛ وذلك مثْلُ تشريعِ الظهَارِ والخُلْعِ؛ حيث كان سبب كلٍّ منهما حادثة خاصَّةً لشخصٍ معيَّنٍ، فجاءَ النَّصُّ بصيغةِ العمومِ؛ لإثباتِ عمومِ الحكم لجميع الأشخاص، وفي عموم الأحوالِ والأزمانِ.

خَصَائِصُ التَّشْرِيعِ الإِسْلاَمِيِّ:

يعتبر التشريعُ الإسلاميُّ امتداداً لما قبله من الشَّرَائع؛ وذلك لأَنَّ جوْهَرَ التشريعاتِ واحدٌ في المَصْدَرِ؛ وهو اللَّهُ تعالَىٰ، وفي الموضوعِ؛ وهو توحيده وحْدَهُ لا شَرِيكَ له.

وفي ذلك يقولُ الله تعالَىٰ: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ**﴾ [الشورى: ١٣].

ويقول أَيضاً: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ [الذاريات: ٥٦].

وكانت الشَّريعةُ الإسلاميةُ، ولا تَزَالُ، أقصَىٰ ما وصلَتْ إليه الإنسانيةُ من رُقِيٍّ؛ ولهذا كانتْ عامَّةً للنَّاسِ جميعاً، وكانَ النبيُّ ﷺ هو خاتَمُ الأنبياءِ، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ وتقتضي الشَّريعَةُ الإسلاميَّةُ تصديقَ جميعِ الرسالاتِ السَّابقَةِ، مع ما تضمَّنته هي من الجديدِ الَّذي يناسِبُ كمالَ الإنسانِ، وخَلَتْ عمَّا لم يَعُدْ صالحاً للأمَّةِ فِي رُقيها وتقدُّمها.

ومن مميِّزات التشريع الإسلاميِّ؛ أنَّه لم ينكر المحمُودَ من عاداتِ العَرَبِ، بل أَقَرَّ بعضَ القواعدِ الصالحةِ، ولَا غضاضَةَ في ذلك أبداً.

والشَّريعةُ الإسلاميَّةُ شريعةٌ أصِيلةٌ لم تستمدَّ أحكامها من أيِّ نظامٍ آخر، وقد بَيَّنَ القرآنُ أصولَهَا وأُسُسَها، وأَزَالَ إشْكَالَ نَظمِها، وخَصَّصَ بعضَ عموماتها، وقيَّد بعض إطلاقاتها.

أَنْوَاعُ الأَحْكَام التَّشْرِيعيَّةِ:

الأحكام التشريعيَّةُ نوعان:

١ ـ الأحكامُ الثَّابتَةُ:

وهي الأحكامُ الَّتِي لا تختلِفُ باْختِلاَفِ البيئَاتِ والعَادَاتِ، وتجدُّدِ الظروفِ والحوادثِ، أي: أنَّهَا لا تتأثَّر بالزمَان والمَكَان، وهي أحكامٌ ثابتةٌ دائمةٌ للنَّاسِ جميعاً، ومقْصودُ الشَّارع منها حفظُ المصالح التي لا تتغيَّر كمصلحةِ حفظ الدين والعقل والنفسِ، وكتحريم السَّرِقَةِ والقَتْل والزِّنا والظُّلْم والرِّبا... إلخ.

وهذه الأحكام الثابتة لا تناقِضُ العَقْل، إذْ أمر الله المجتهدين بإعمالِ عقُولِهِمْ وألبابِهِمْ لفَهْم مقاصِدِ وأسرَار النصوصِ الشريفة؛ من أجل ٱستنباطِ أحكامٍ تلائمُ ما يُسْتَحْدثُ في الحياةِ الإنسانيّة.

وثبوتُ مثْلِ هذه الأحكامِ يلائِمُ أيضاً الفِطرَةَ الإنسانيّةَ ولا يخالفُها؛ فإنّها مناسبةٌ لطبيعة البَشَر وفطرهم.

فمثلاً القصاصُ والحدودُ تشريعُهَا ظاهرٌ في كونه مُسْتَمَدّاً من حاجةٍ إنسانيّةٍ حيويّةٍ، هي المحافظةُ علَىٰ حَقّ الحياةِ، والأَمْنِ على الأرواح والأَعْرَاض، وحقُّ الحياةِ؛ كما هو معلومٌ وبديهيٌّ، فطريٌّ إنسانيٌّ.

وعلى العموم؛ فإن هذه الأحكامَ الثابتةَ جاءَتْ لحفظ ضروريّات إنسانيّة ثابتةٍ؛ حتى يتحقّق التّناسُبُ بين الأحكام ومصالح الناس.

الاسْتِنْبَاطُ العَقْلِيُّ:

لقد فَتَحَ الإِسْلاَمُ البَابَ وَاسِعاً للعَقْلِ الإنسانيِّ كَيْ يصلَ إلى سعادةِ الدارَيْنِ، وهو مَعَ هذَا قد ٱحْتَرَمَ العَقْلَ، ودعَاهُ إلى النَّظَر والتدبُّر في الكَوْنِ لِيَصِلَ إِلَى معرفةِ رَبِّه مسترشِداً في ذلك كُلِّه بهُدَى الله ونُورِهِ.

ولقد أفسَحَ اللّهُ لِلعَقْلِ مجالاتِ الاجتهادِ؛ لاستنباطِ الأحكامِ من النصوص؛ وكان مِنْ عمله ٱستنباطُ العِلّة في المنصوصِ، وتنقيحُهَا، ثم تحقيقُها في الفرع المَسْكُوتِ عنه، لإلحاقه بالأَصْل المَنصُوصِ على حكمه.

واستقراءُ الشَّريعةِ الإسلاميّة يوضِّحُ أنّها لا تصادِمُ العَقْلَ ولا تناقِضُهُ، بل إنَّ الشارِعَ اعتبر نَظَرَهُ من خلال الشَّرْع، وحَوْلَ دائرةِ نُصُوصِهِ، وبهذا تكونُ الشريعةُ مناسبةً للفطرةِ الإنسانيّة، ومتَّفِقَة أيضاً مع نَظَر العقْل وإدراكِهِ علَىٰ أنَّها أصْلٌ له. وتلْكَ خاصِّيَّةٌ عظيمةٌ للشَّرْع الإسلاميِّ لأنَّ العَقْل بمفرده لا يَسْتطيعُ إدراكَ مَصَالِحِ النَّاسِ كلِّهم ولا يستطيعُ معرفَةَ ما يضرُّهم، فليْسَتِ المصالحُ التي قصَدَهَا الشَّرْعُ هي أهواءَ النفوسِ وآراءَهَا.

٢ ـ الأَحْكَامُ المُتغَيِّرَةُ:

وهي الأحكامُ الفقهيَّةُ التي تتغيّر وتتأثّر، تبعاً لتغيُّرِ الزمان والمكان والبيئة، وقد

جعل الشارعُ لهذه الأحكامِ قواعدَ كلِّيَّةً مَرِنةً تَصلُحُ لِكُلِّ زمانٍ ومكانٍ، وتفتحُ للاجتهادِ باباً واسعاً في أحْدَاثها.

وتغيُّر مثل هذه الأحكامِ يكون بحَسَبِ ما تقتضيهِ المَصْلَحَة العامَّة، فمثلاً شُرِعَ التغريرُ بالقَتْلِ لِمُدْمِنِ الخَمْر في المرَّة الرابعةِ، واستمرَّ علَىٰ هذا أصحابُ رسولِ الله ﷺ فكان عُمَرُ ـ رضي اللَّهُ عَنْهُ ـ يَحْلِقُ الرأْسَ وينفِي ويَضْرِبُ ويَحْرِقُ حوانيتَ الخَمَّارين.

والأحكام المتغيِّرة هذه متنوِّعة ومتعدِّدة فمنها:

الأحكام السِّيَاسِيَّةُ:

وهي الأحكام الفقهيَّةُ التي تتعلَّقُ بالسِّيَاسة والحُكْمِ، حيثُ إن هذا الأمْرَ يتغيَّر تبعاً لتغيُّر مصلحة النَّاس واختلافِ الأزمنة، فَثَمَّ شَرْعٌ لازمٌ لعصْرٍ مَّا غَيْرُ لازمٍ لعصْرٍ آخر.

خلاصةُ القَوْل أن هذه الأحكامَ أحكامٌ مَصْلَحِيَّةٌ تَتْبَعُ المصلحةَ وجوداً وعدماً.

وينبغي أن يُعْلَمَ أن للَّهِ حِكمةً في ورود الأحْكَام الثابتَةِ التي لا تتغيَّرُ؛ إذ لا يُعْجِزُهُ أن يأتِيَ بالأحكام كُلِّها مفصَّلةً، سواءٌ ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر، ولكنه ـ سبحانه ـ أراد رَفْعَ الحَرَجِ عنا، فنظَّمَ لَنَا أحكامَ العباداتِ، وبيَّنَ لنا أنَّها لا تتغيَّر ولا تتبدَّل؛ لأنَّ المقصودَ واحدٌ لا يتغيَّر، وهو تعظيمُ اللَّه وتقديسُهُ.

وينبغي أنْ يُعْلَم أنَّ هذه الأحكام المتغيِّرة بتغيُّرِ المصالِحِ أحكامٌ شرعيَّةٌ؛ لأنَّ الشارعَ رَسَمَ حُدُودَها، وأباح لَنَا سُلُوكَهَا.

أمَّا وجودُهَا بالاجتهاد، وباَستلهامِ النصوصِ، فلا يخرجُها عن حدود الشريعةِ؛ لأنَّ الله هو الذي كَلَّفنا بالنَّظَر والاجْتهاد والاستنباط؛ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

تَغَيُّرُ بَعْضِ الأَحْكَامِ لَيسَ نَسْخاً لَهَا:

إن تغيُّر الحكْمِ لا يُعْتَبَرُ نَسْخاً له، ولا يَتَّصِلُ بدائِرتِهِ، لِأَنَّ النَّسْخ خاصٌّ فقط بزَمَنِ الوَحْيِ، أيْ بِزَمَنِ وجود الرَّسُولِ ﷺ، أما الحُكْمُ الذي يتغيَّر بتغيُّر المصلحةِ، فهو لا يَزَالُ باقياً؛ لأنَّه لا يخالِفُ أصْلَ الشريعةِ، أما الحُكْمُ المنْسُوخُ، فإنَّه ينعدِمُ تماماً؛ ولنضربْ مثالاً على ذلك بالمؤلَّفة قلوبُهُم والمؤلَّفَة قلوبهم هُمْ مَصْرِفٌ من مصارف الزكاةِ، فقد كانُوا أوَّلَ الأمرِ من الضعفاءِ القَلائِلِ، فأعْطَاهم رسول الله ﷺ دَفْعاً لشَرِّهم وتأليفِهِمْ للدِّين، ولَمَّا قَوِيَ الإسلام، وانتشر، مَنَعَ عُمَرُ ـ رضي الله عنه ـ عنهم أَخْذَ شيءٍ،

وقال: «الْآنَ أَغْنَى اللَّهُ عَنكُمْ، فَلَيْسَ لَكُمْ عِنْدَنَا إِلاَّ السَّيْفُ»، فالْحُكْمُ يدورُ مع المصْلَحَةِ وجوداً وعدماً؛ فلمَّا كانتِ المصلحةُ أوَّلاً في الإعطاءِ، أعطاهُمُ الرسُول، ولَمَّا أصبحتِ المصلحةُ في منعِهِمْ، مَنَعَ عُمَرُ إعطاءَهُمْ، فالإعطاءُ للمصلحةِ، وَعَدَمُهُ للمصلحة.

حِكْمَةُ التَّدَرُّجِ في بَعْضِ الأَحْكَامِ:

لم تكنِ الدولةُ الإسلاميَّةُ قد اكتمل نموُّها، واستقرَّ بناؤها بَعْدُ؛ فكانَ نُزُولُ القرآنِ مُنَجَّماً أنسَبَ لهذه الظروفِ، وقد رُوعِيَ في ذلكَ أُمِّيَّةُ العَرَبِ، إذْ مِنْ حقِّهم أنْ يَحْفَظُوا الأحكَامَ ويُذْكِرُوها؛ كذلكَ كانَتْ حداثَةُ الدولةِ الإسلاميَّة تقتضي التدرُّج في الأحكامِ؛ حتَّى تبلُغَ أشُدَّهَا، وتتمكَّنَ من القلوب، فيكون من السَّهْل مسايرةُ هذه الأحكامِ والخُضُوعُ لها.

لقد أخذ اللَّهُ ـ تعالَىٰ ـ العَرَبَ بالتدرُّج؛ رأفَةً بهم، ورحمةً، فقد كانُوا فِي فوضَىٰ واضطرابٍ، نَسُوا فيه التعاليم السماوية التي سَبَقَتِ الإسلامَ، فأخذهم اللَّهُ بالتدرُّج؛ لئلا تثقل عليهم الأحكام في بداية الأمْرِ، ويظهر ذلك جَلِيّاً في تشْرِيعِ حُرْمَة الخمر، وفرْضِ الجهادِ، وتنظيمِ الطَّلاَق.

وسَائِلُ عُمُومِ الأَحْكَامِ:

عَلِمْنَا فيما سَبَقَ أَنَّ غاياتِ التَّشريعِ الإسلاميِّ هي جلْبُ المصالح، ودرْءُ المَفَاسِد، وممَّا لا شَكَّ فيه أَنَّ مصالِحَ العبَادِ معتبرةٌ من جهة الشَّارع، وأن التشريعَ هو السِّيَاجُ الذي يحفَظُ اللَّهُ به الإنسانَ مِنْ أمْرَاضِ الهَوَىٰ والشَّهوة.

لكن الواضِحَ أنَّ النصوصَ الشَّرعيَّةَ محدودةٌ، بينما أفعالُ العبادِ لا تنتهِي، وتشريعُ أحكام الأفعالِ سبيلُهُ الوحيدُ هو النصُوصُ، وعلَىٰ هذا؛ فكيف تكْفِي هذه النُّصُوصُ المحدودَةُ لتَشْرِيع كُلِّ أحكامِ الأفْعَالِ، وهي غير محدودة؟ وجوابُ ذلك أنَّ القرآن الكريمَ بيَّن التشريع بياناً كُلِّياً؛ بوضع القواعد الكلِّيَّة، وَوَضَعَ لكلِّ نوعٍ ما يناسِبُهُ من الأحكام التي فيها بيانُ كلِّ شيْءٍ: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ٣٨].

وكان للسُّنَّةِ دَوْرٌ كبيرٌ في شرح القرآنِ، وتكميلِهِ، وضَرْب الأمثال، ثم أمر اللَّهُ المجتهدينَ بالنظر والاعتبار، فتتبَّع العلماءُ المصالحَ العامَّة التي تتحقَّق بالتشْرِيعِ الإِسلاميِّ، وأوضحوا أنها:

١ ـ مصالحُ اعتبَرَهَا الشَّرْعُ، فوضع لها أحكاماً تحقِّقها، وأمرنا أن نقيسَ عليها ما يماثِلُهَا في تحقيقِ المصْلَحَة، ولم يَرِدْ بذكْرِهَا نَصٌّ.

٢ ـ وألغى مصالحَ يترتَّب علَىٰ إلغائها مَصَالِحُ أُخَرُ، وهذا النوعُ يَنْبَغِي أنْ نقفَ عنْدَهُ؛ فلا نتعدَّاه.

٣ ـ ومصالحُ لَمْ نَجِد التفاتاً للشَّرْع إليها بأَمْرٍ أو نَهْيٍ، وتِلْكَ المَصَالِحُ هي التي فَتَحَ فيها باباً واسعاً من الاجتهادِ، وإِعمالِ العقل.

المَصَالِحُ الَّتي يَعْتَبِرُهَا الشَّارِعُ:

وهي المصالحُ الَّتي ورد بخصوصِهَا دليلٌ معيَّنٌ، فيبنى الحكمُ عليها أو يقاسُ غيرُهَا عليها، أو يعلَّلُ بها، فتأخذُ حُكْمَهَا، ويَدْخُل تحتها كُلُّ المصالِحِ الَّتي ورد الشرْعُ بتحصيلها؛ كمصلحة حِفْظِ العقْل والنفْس والعرْض. . . إلخ.

وعلى سبيل المثال: مصلحةُ حفْظِ العقْلِ؛ حيث شَرَعَ اللّٰهُ لحفْظِهِ تحريمَ الخَمْرِ، وأَوْجَبَ علَىٰ شَارِبِها الحَدَّ، وعلَىٰ ذلك؛ قَامَ الدليلُ علَىٰ وجوب تحقيق هذه المصْلَحَة.

ومعنى الخَمْر الذي يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الخمر: هو النِّيءُ من ماء العِنَب، إذا غُلِيَ واشْتَدَّ، وقُذِفَ بالزُّبْد.

فإذا قَصَرْنا الحكْمَ علَىٰ ما ورد به النصُّ حرفيّاً، لاقْتَصَرَ التحريم علَىٰ ماءِ العنَب فقطْ، ولا يتعدَّاه إِلَىٰ أيِّ شرابٍ آخر يكون فيه ذهابٌ للعَقْلِ.

وإذَا نَظَر المجتهدُ في هذا النصِّ، وعلم أنَّ مصلحة حفْظِ العقلِ تقتضي حُرْمَةَ الخَمْرِ، فإنه لا يتردَّد في القول بتحريمِ أيِّ شرابٍ آخر يترتب علَيْه ضياعُ العَقْلِ؛ قياساً على الخمر.

ومن هنا يكون النصُّ الوارد في تحريم شُرْب الخَمر غَيْرَ خاصٍّ، بل هو عامٌّ، وأن الآية دلَّتْ على حُرْمَة شُرْب الخمر نصّاً، وشَمِلَتِ الحرْمَةُ جميع المشروباتِ الَّتي تُضيعُ مصلَحَةَ حِفْظِ العَقْل لعلَّةِ الإسْكَار.

وآيةُ تحريمِ شُرْبِ الخمر هي: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: ٩٠] وإذا نظر المجتهدُ إِلَىٰ هذا

النصّ يجدُ أنَّ العلَّة من التحريمِ هي الإسكارُ المُذْهِبُ للعَقْلِ، وهذا ما يسمَّىٰ بتخريج العلَّةِ.

ثم يَنْظُرُ بعد ذلك في أنَّ الإسْكَارِ وحْدَهُ هو المتعيِّن بمُفْرَدِهِ للتحريم، وليس لكون الخَمْرِ ماءً له طَعْمٌ مُرٌّ، أَثَّر في الحرمةِ، أو لأيِّ اعتبار آخَرَ، وهذا ما يُسمَّىٰ بتَنْقِيح العِلَّةِ.

فإذا اجتهد المجتهدُ، ونظر في نَبِيذِ التَّمْرِ، أو عَصِيرِ القَصَبِ، أو غيرهما، وتحقَّق من وجود الإسكار بشُرْبه، كان لَهُ أنْ يحكم بأَنَّ شُرْبَه حرامٌ مثْل الخَمْر، وهذا النَّظَرُ الأخيرُ يُسمَّىٰ تحقيقَ العِلَّة.

وهذا المثالُ يدلُّ علَىٰ أنه ثبتتْ فيه العلَّةُ باجتهادِ المُجْتَهِدِ، واستنباطِهِ لها من النَّصِّ، وبهذا الاجتهادِ والاستنباطِ ظَهَرَ عمومُ النَّصِّ وشمولُهُ للتماثُلَيْنِ في العلَّةِ.

المَصَالِحُ الَّتِي لَمْ يَعْتَبِرْهَا الشَّرْعُ

وهي التي وردَتِ النصوصُ الشرعيَّةُ بإلغائها، ولا يصحُّ بناءُ الأحكامِ عليها، أو التعليلُ بها، وعلَىٰ هذا اتفاقُ العلماء.

والحكمةُ من إلغاءِ هذه المصالِحِ؛ أن الشارعَ عَلِمَ أنَّ في إلغائها مصلحةً، أو دَرْءَ مفسدةٍ، فما حكم الشارع بردِّهِ، وَجَبَ ردُّه، وإن كانت هناكَ مناسبةٌ بَيْنَ حكْمٍ ما ومَعْنًى من المعانِي المتعلِّق به، فإنَّ المناسبة بينهما لا تقتَضِي الحُكْمَ بنَفْسِهَا، بَلْ من اعتبارِ الشارعِ اقْتِضَاءَهَا للحُكْمِ؛

وهذه أمثلةٌ عَلَىٰ ذلك نوضِّحُ بها الأَمْرَ:

١ ـ هل مناسبَةُ تَسَاوِي البِنْتِ والوَلَدِ في البِرِّ بالوالِدِ، وفي درجة القَرَابَةِ ـ تقتضي تساوِيَهُمَا في الميرَاثِ، أيْ تأخُذُ البِنْتُ مِثْلَ نصيبِ الوَلَد؟

والإجابَةُ عَلَىٰ ذلك تقتضِي أنَّ هذه المناسبةَ وحْدَهَا لا تقتِضي الحُكْمَ بالتساوِي في المِيرَاثِ، بل لا بُدَّ من أن يعتبرها الشارعُ لهذا الحكم، بل وردتِ النصوصُ بإلغائها؛ بقوله تعالَىٰ: **﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾** [النساء: ١١] وإلغاءُ الشَّارعِ هذه المناسبَة لحكمةٍ أو لمصلحة أهمّ، حيثُ راعَىٰ ما كلَّف به الرجالَ من التكالِيفِ والنفقاتِ الكَثِيرَةِ؛ كالمَهْرِ عند الزَّوَاجِ، والنَّفَقَة على الزوجات والأَوْلَاد، ولم يُلْزِمِ المرأةَ بشَيْءٍ من ذلك.

وعليه؛ فقد أَنْقَصَ من نصِيبَها، وأعفاها من الالتزامَاتِ، وفرض لها على الرجُلِ حقوقاً تزيدُ عن نصْفِ نصيبها الَّذي خصَّ به الرَّجُلَ.

ولا يجوزُ بحالٍ من الأحوالِ اعتبارُ ما أَلْغَاهُ الشَّارع؛ لأنَّه افتيَاتٌ على حقِّه، ومعارضةٌ له؛ بمجرد الوَهم والظَّنِّ.

وهذا النَّوْعُ من المصالحِ الَّتي أَلْغَاهَا الشَّارع الحكيمُ يحدِّد بدقَّةٍ موقفَ المؤمِنِ من التشْرِيعِ السَّماويِّ، إذْ لَيْسَ لأيِّ شخصٍ، مهما عظُمَتْ مكانته؛ أن يتوهَّم مصلحةً مَّا، أو يخترِعَ منفعةً مَّا من عنده، مهما كانت مناسبتُهَا، ثُمَّ يرتِّب عليها حكماً؛ لأنَّ الحاكم هو اللَّهُ وحده.

ولعلَّ ذلك يُلْقِي الضَّوْءَ علَىٰ ما يَهْرِفُ به بَعْضُ الجَهلَة، من مدَّعي العِلْم؛ أنهمْ اخترعوا من عندهم مصلحةً، أو تخيَّلوا مفسدةً، ثم يقولون على الدِّين ما لا يعلَمُونَ، وما لَيْسَ منه.

٢ ـ مسألة تمليكِ الزَّوْجَةِ حَقَّ الطلاقِ:

إنَّ المعهود شرعاً أنَّ الشارع لا يُلْغِي مصلحةً إلاَّ إذا ترتَّبَ على إلغائهَا مصْلَحَةٌ أَهَمُّ وأرجَحُ، أو لدفع مفسَدةٍ تزيدُ عن المصلَحَة التي أَلْغَاهَا.

وقد رتَّب الشارعُ على عقْد الزوَاجِ إعطاءَ كلٍّ من الزوجَيْن حقَّ الاستمتاع بالآخَرِ، ونَسَبِ الأولادِ إلى كلاَ الزوجَيْنِ، وأثبَتَ التوارُثَ بينهما، فهلْ هذه المناسبةُ تقتضي تمليكَ الزَّوْجة حقَّ الطَّلاَقِ مثلما يملُكُهُ الرَّجُل؟

نقول: هذه المناسبةُ لا تكْفِي بتشريعِ حُكْمِ تمليكِ الزوجةِ حقَّ طلاق زوجِها، بل لا بدَّ من اعتبار الشَّارِعِ هذه المناسبةَ؛ كي تقتضي الحكْمَ بالتمليك، بل أَلغَاهَا بالنُّصُوصِ التي وردَتْ بإسناد الطَّلاق إلَى الرِّجَال؛ مثْلُ قوله تعالَىٰ: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾ [الطلاق: ١] وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [النساء: ٢٢٩].

ووردَتْ بذلك السُّنَّة الشريفةُ، يقولُ رسولُ الله ﷺ: «الطَّلاَقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ».

وإلغاءُ الشَّرْعِ مصلحةَ تمليكِ الزَّوْجَةِ حقَّ طلاق زَوْجِها ـ لِدَفْعِ مفاسدَ كثيرةٍ تترتَّب علَىٰ تخوِيلَها حقَّ الطلاق، ولعلَّ من أبرزها أنَّ المرأة بطبيعتها وأنوثَتِها سريعةُ الاغترارِ، سيِّئَةُ الاختيار، تنقادُ للرغبة الطارئَة، وتتأثَّر بسرعةٍ بالمؤثِّرات الوقتيَّة، فقد تثيرُهَا عبارةٌ

جميلةٌ، أو كلمةٌ خادعةٌ معْسُولة، وليس في ذلك إجحافٌ بالمرأةِ، أو إهْدَارٌ لرغبتها، فقد احترم الإسلامُ إرادَتَهَا في كلِّ ما تستطيعُ فيه إدْرَاكَ مَصْلَحَتِها الآجِلة والعاجِلة، فملكها حقَّ التصرُّف في مالها، وفي اختيارِهَا لِزَوْجِهَا.

ومن ناحيةٍ أُخرَىٰ، فقد خفَّفَ عنها الشَّرْعُ الأعباء والتَّكاليف، بلْ قرَّرَ لها حقوقاً من الصَّدَاق والنفقةِ على الرَّجُل، وذلك يَجْعَلُه حريصاً عَلَىٰ بقاءِ العَشَرة لئلَّا يستأنف السَّعْيَ لتدْبيرِ المَهْر، وأَعْبَاءِ الزواج من جديدٍ، فيتعلَّقُ بالإبقاءِ على الزوجيَّة، ولا يتعمَّد إنهاءَ العَقْد، إلاَّ إذا ضَاقَتْ به السُّبُل، ولم يجد سبيلاً إلاَّ ذلكَ.

ولم يغلق الشرْعُ الأبوابَ أمام المَرْأَة التي تريدُ أنْ تتخلَّص من زوْجٍ لا تحبُّه، أي ترغَبُ في الطَّلاَق منْهُ، حيثُ قَرَّر لها الخُلْعَ؛ وهو أنْ تفتديَ المَرْأةُ نفْسَها من الزوْجِ بمالٍ تدْفَعُهُ له.

وقد وَرَدَتِ النصوصُ في القُرْآنِ تقرر هذا الأَمْر مثْلَ قَوْلِهِ تعالَىٰ: **﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ، فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾** [البقرة: ٢٢٩] وإلزامُ المرأةِ أنْ تدْفَعَ مالاً؛ كَيْ تفتديَ به نفْسَها من الزوجِ الذي لا تحبُّه هو ميزانٌ عادلٌ يدلُّ دلالةً واضحة علَىٰ مَدَى كراهيتها للبقاء تَحْتَ هذا الزَوْجِ.

٣ ـ مسألةٌ أخرَىٰ تتعلَّقُ بنظامِ الأُسْرَة، وهي مسألةُ تعدُّد الزوجاتِ، فقد يتخيَّلُ بعضُ الجَهَلَةِ أنَّ منع التعدُّد يقتضي مصْلَحَةَ دفْعِ مفاسدِ التَّشَاجُرِ الذي يحدُثُ بيْنَ الزوجَاتِ ودَرْءِ أَضْرَار الخصوماتِ الَّتِي تقع بيْنَ أفْرَادِ الأُسْرَة.

ثم يخلُصُ من هذه المقدِّمة إِلَىٰ ترْتِيبِ حُكْمٍ عليها، وهو الحُكْمُ بمنع التعدُّد، وقصر إباحة التزوُّج علَىٰ واحدةٍ فَقَطْ.

وفي الحقيقةِ أَنَّ هذه مصلحةٌ موهومةٌ لا تقتضي تشريعَ حُكْمٍ مبنيٍّ عليها؛ لأن الشارِعَ لم يعتبرْهَا، بل أَلْغَىٰ هذه المصلحةَ بالنُّصوص التي وردَتْ بإباحةِ التعدُّدِ، مثْلُ قوله تعَالَىٰ: **﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾** [النساء: ٢٢٩].

والشَّرْعُ الحكيمُ لا يقضِي إِلْغَاء مصلحةٍ مَّا، إلا إذا ترتَّب على إلغائها مصلحةٌ أهمُّ منها، أو دفْعُ مفسدةٍ تزيدُ أهميَّةً عن الملغاة، والمصلحةُ الأهمُّ هنا هي صَوْنُ الرجالِ ذي الشَّهَوَاتِ الحادَّة عن الوقُوعِ في الزنَا، ويحقِّق ما قد يصبُو إِلَيْهِ بعضُ الرِّجَال من

كثرة الأَوْلاَد، أو أنَّ الزوْجَة الأُولَىٰ مُصابةٌ بالعُقْمِ.

أما القَوْلُ بأنَّ التعدُّد منشأُ الخصومةِ والمُشَاجَرَةَ، فإنَّ الشارع قد وضع لَهُ العِلاَجَ، حيثُ اشترطَ العَدْل بيْنَ الزوْجَاتِ في كلِّ الحقوق التي يستلزمُهَا الزَّوَاجُ بقوله تعالَىٰ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٢٢٩].

واللّه ـ سبحانه وتعالَىٰ ـ أعلَمُ بما يترتَّب على التشريع من مصالح، سواءٌ ظَهَرَتْ لنا، أو خَفِيَتْ علينا، لأن شرائع الله لا تكونُ عبثاً بلا غايةٍ، ولا تكونُ لمصلحةٍ تعودُ علَيْه سبحانه، بل لمصالحِ العبادِ في الدنيا والآخرة.

٤ ـ مسألةُ الجهادِ، حيثُ يتوهَّم البعضُ أنَّ في وجودِ الاستسلامِ وتَرْكَ الدفاعِ عن الدِّينِ والخُضُوعِ للعدُوِّ؛ حفظاً للنفسِ عن الهَلاَكِ، وجَلْباً للسَّلاَمَة.

لكنَّ الشارعَ ألغَىٰ هذه المصلحةَ المتوهَّمة، وأَمَر بالجهادِ في كَثِيرٍ من النصوصِ أمْراً جازماً؛ ومنه ﴿فَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ، وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ [البقرة: ١٩١].

ويقول أيضاً: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ [الحج: ٣٩] فالشرعُ هَذَا يَرْمِي إِلَىٰ مصلحةٍ أَهَمَّ وأعظَمَ، وهي مصلحةُ حفظِ كَيَانِ الأمّة وصِيَانَةُ أرواح الشَّعْبِ من ظلم العُدْوَان، لِأَنَّ الضَّرَر واقعٌ لا محالَةَ بالاستسْلاَمِ أو بالقِتَالِ؛ لذا أعلى اللّه شأنَ المجاهدين، ومنحهم الحياةَ الروحيَّة الدائمةَ، وهي حَياةُ الشهداءِ والصَّالِحِينَ.

ممَّا سَبَقَ يتبَّين لَنَا أن المصالحَ التي حَكَمَ الشرْعُ بإلغائها ـ ضابطٌ ضبط به الشرْعُ الأحْكَامَ، وَأَوْقَفَ المكلَّفَ عند الحدِّ الذي لا يجوزُ تعدِّيهِ، فلا يُعَارِضُ الإنسانُ مقصُودَ الشَّارع، ولا يسيرُ وراءَ ما تتوهَّمه نفسُهُ من مصالحَ ومَفَاسِد؛ لذا كان هذا النَّوْعُ من المصالح لجاماً يقيِّد الإنسانَ.

المَصَالِحُ الَّتِي سَكَتَ عنها الشَّارعُ

وهي المصالحُ الَّتِي لَمْ يَرِدْ في الشرعِ أمرٌ باعتبارِهَا، ومن ناحيةٍ أخرَىٰ، لم يرد أيضاً أمْرٌ بإلغائِهَا، وقد أطلق العلماءُ علَىٰ هذا النوعِ من المصالح اسْمَ «المَصَالِحِ المُرْسَلَةِ»، وإنَّما تثبتُ بها الأحكامُ عن طريق الاجتهادِ والاستنباطِ.

والمصالحُ المرسَلَةُ ليْسَ لها أصلٌ تقاسُ عليْه، لكنَّ أصْلَها هو النصوصُ الشرعيَّة الكلِّية، فلَيْسَتْ تشريعاً بالهوَىٰ، بل هي ثابتةٌ عن الشارع بأدلَّةٍ متعدِّدة من الكتاب، والسُّنَّة، وقرائِنِ الأحْوَال، وقد وَاجَهَ الصحابةُ ـ رضوان الله عليهم ـ المسائِلَ التي لا تُحصَىٰ من واقع حياةِ الدَّوْلَةِ الإسلاميَّة التي اتسعَتْ وامْتَدَّتْ في عهْدِ الخلفاءِ الراشدِينِ، فشملتْ أمماً كثيرةً، فأمْعَنُوا الفَهْمَ، ونظروا في مقاصِدِ التشريعِ، وأعطَوا المسائلَ المستجدَّةَ أحكاماً شرعيَّةً، فأثبتوا بذلكَ عمومَ الشريعةِ ووفاءَهَا بما جدَّ ويجدُّ من وقائعَ خصوصاً في عَهْد سَيِّدنا عُمَرَ ـ رضي الله عنه ـ؛ حيْثُ اقتضى تنظيمَ الدَّوْلَةِ وبناءَ مرافقها.

وقد بدأَتْ هذه الوقائعُ المستجدَة عروضَهَا بعد وفاة الرَّسُول ﷺ وما واجهه المُسْلِمُونَ من أَمْر الخلافة، وارتداد كَثِيرٍ من العَرَبِ، وامتناعِهِمْ عن أداءِ الزَّكَاة، ثمَّ في أَمْر جمع القرآنِ الكريمِ، ثم تتابَعَتِ الأحداثُ، فَدُوِّنَتِ الدواوينُ، ونُظِّمَتِ الجيوشُ. . . إلخ.

ولِنُوَضِّحَ هذا الأمْرَ، نسوقُ مثالاً على المَصَالِحِ التي سَكَتَ عنها الشَّارِعُ:

مسألةُ جَمْعِ القُرْآنِ الكَرِيمِ:

لقد كان الرسُولُ ﷺ كلَّما أُوحِيَ إِلَيْهِ ببَعْضِ الآياتِ يدْعُو كُتَّابَ الوحْيِ، ويملي علَيْهِمْ ما أُوحِيَ إليه، وكان كُتَّابُ الوحْي يكتبون ما يُمْلَىٰ عليهم في الجَرِيدِ والعِظَامِ والجُلودِ، واستمر هذا الأمْرُ حتى تُوُفِّيَ النبيُّ ﷺ والقرآنُ في صدور الصحابَة، وتتابعتِ الأيَّامُ، واستشهد كثيرٌ من قُرَّاءِ القرآنِ الكريمِ فِي حروب الرِّدَّة، وفي واقعة «اليَمَامَةِ»، فخاف سيِّدُنا عُمَرُ ـ رضي الله عنه ـ من ضياعِ القُرْآنِ الكريمِ، فأشار علَىٰ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ـ رضي الله عنه ـ بِجَمْعِ القرآنِ، والعلَّة هنا في جَمْعِ القرآنِ هي خَوْفُ المسلمين من ضَيَاعِهِ، وهي مصلحةٌ عظيمةٌ.

لكن الشرْعَ لم يرد فيه دليلٌ أو نصٌ يدلُّ على اعتبار الخَوْفِ عِلَّةً في جمع القرآن؛ كذلك لم يَرِدْ ما يَدُلُّ علَىٰ عَدَمِ اعتبارِهِ علَّةً في جمع القُرْآنِ؛ فلم يأْمُرِ الرسولُ ﷺ به ولم يَنْهَ عنه؛ لذا قال الصِّدِّيقُ حينَئِذٍ: «كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئاً، لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» فقال له عمر: «هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ»، لكن الصحابة رأَوْا ذلك مصلحةً؛ لأنَّ ذلك راجعٌ إلى حفْظِ الدينِ، والأَمْر بحفظه معلومٌ بأدلَّة كثيرةٍ وردَتْ في الكتابِ والسُّنَّة:

فقد سمَّى اللَّهُ القرآنَ كِتَاباً، فأَسْتُفِيدَ من ذلك وجوبُ كتابته؛ كما أنَّ النبيَّ اتخذ

كُتَّاباً للوحْيِ، والرسُولُ ﷺ لم يَأْمُرْ بجَمْعِهِ في حياته؛ لاحتمال المَزِيدِ من الآيات والسُّوَر، ما دام حيّاً، ومما سَبَقَ يتبيَّن لنا أنَّ هذا اجتهادٌ واستنباطٌ لمصلحةِ حفظِ القرآنِ بأدلَّةٍ عامَّة، لا بدليلٍ معيَّنٍ واحدٍ.

وقد اشترط العلماءُ أنْ يوافق الاجتهاد أو الاستنباط مَقَاصِدَ الشَّرْعِ؛ بحيثُ لا ينافِي أصلاً من أُصُولِهِ؛ لِئَلاَّ يكون تشرِيعاً بالهَوَىٰ والعَقْلِ المجرَّد من الاستناد إلى الشَّرْعِ.

وجملةُ المصالحِ المسكُوتِ عنها في الشَّرْعِ تندرجُ تحت المعاملاتِ، أما العباداتُ، فإنَّ أحكامها لا تَثْبُتُ بهذا الطريق، وليسَتْ مَحَلاًّ لإعمال العقْلِ، بل هي مسلَّماتٌ؛ كما وردَتْ عن الشارعِ من غير زيادةٍ أو نقْصَانٍ.

والأدلَّة الشرعيةُ الَّتي تَعْتَبِرُ هذه الطريقَ طريقاً لاستنباط الأحكام الفقهية ـ متعدِّدة وواضحةٌ منها:

حديثُ معاذِ بْنِ جَبَلٍ ـ رضي الله عنه ـ حِينَ سَأَلَهُ الرَّسُولُ ﷺ بم تَقْضِي؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فإنْ لَمْ تَجِدْ؟ قال: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ مُعَاذٌ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو» أي لا أقصِّر.

وكان الصَّحَابةُ ـ رِضوَانُ اللَّهِ عليهم ـ يبحثُونَ في الفعْلِ لإدراكِ ما فيه من مَصْلَحَةٍ، أو ما يترتَّب عليه من مفسَدَةٍ، وقد أُثِرَ عَنهم في ذلك الكثيرُ؛ حتَّى زادَتْ مسائلُ الفقْهِ، واتَّسَعَت علَىٰ مُرُورِ الزَّمَن.

والواقعُ الَّذِي لا مراءَ فِيهِ أَنَّ يُسْرَ الشريعةِ الإِسْلاَمِيَّةِ ومُرُونَتَها وملاءَمَتَها للأحوالِ قد حقَّقه العملُ بالمصالِحِ، والسَّيْرُ في ضوء قواعد الأحكامِ الكلِّيَّةِ العامَّة؛ يقول الله تعالَىٰ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ويقولُ: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

ويقول أَيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨].

وفي كل شُعْبَةٍ أو فَرْعٍ من فروعِ التشْرِيعِ الدَّوْلِيِّ، أو الدُّستوريِّ، أو الجنائيِّ، أو المَدَنِيِّ، نجد أن التشريع جاء في صُورَة كلِّياتٍ وضوابط التي هي بدَوْرِهَا راجعةٌ إلى تحقيقِ المصالِحِ النافعة للعِبَاد، ودَرْء المفاسِدِ المُضِرَّة بهم.

وقد استقرأَ العُلَمَاء على مَرِّ التاريخِ المَسَائِلَ الَّتِي أفْتَى الصَّحَابَةُ فيها والاجتهاداتِ

والاستنباطاتِ الّتي مارَسُوها في الوَقَائِعِ المستجدّة؛ وذلكَ واضحٌ من أوّلِ اجتماع للصَّحابة ـ رضوانُ اللّه عليهم ـ في سَقيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ للتشاوُر في أمْر الخلافَةِ إلَىٰ أنْ مَاتَ آخِرُ صحابيٍّ، وهم في كلِّ ذلك يعتمدُونَ على المصالِحِ في كلِّ ما عَرَضَ عليهِمْ مع كَثْرَةِ ما وَقَعَ في أيّامهم من أحداثٍ ووقائعَ.

وبذلك أصْبَحَ الفقه الإسلامي بمسائِلِهِ وأحْكَامه مَصْدراً خِصْباً للأجْيَالِ علَىٰ مَرّ العصور. ولهذا كانَتْ حركاتُ الإصلاحِ الدينيِّ التي تزعَّمها علماءُ المُسْلمين ونَبَضَتْ بها قُلُوبُهُمْ على مرّ الأجْيَالِ ـ تَبْدَأُ من باب التشريعِ والفقهِ ثم تَتَّجِهُ إلَىٰ أَهَمّ نوافذِ الاستنباطِ بالعَمَلِ بالمَصَالح.

ومِنْ هنا تتَّضِحُ لنا أهمِّيَّة معرفةِ هذه النظريَّة الفقهيَّة لما يترتَّب عليها كثيرٌ من القضايا في الدِّين والتَّشريع.

اَلْعِبَادَاتُ وَالْعَادَاتُ

التعبُّد بالمعنى العَامّ حاصلٌ في الأحكام الشرعيَّة المتعلّقة بأفعالِ الناسِ مِنْ غَيْر فَرْقٍ بيْنَ أفعالِ العباداتِ الخاصَّة، وبيْنَ أفْعَال العَاداتِ والمعامَلاَتِ؛ وذلك بشَرْط أن تَقَعَ هذه الأفعالُ امتثالاً لطلب الشارعِ، وأنْ تكُونَ وفْقَ النِّظَامِ الذي حَدَّدَتْه الشَّريعَةُ الإسلاميَّةُ، فإذا تحقَّق ذلك، كانَ الفاعلُ متبعاً ـ بحقٍّ ـ مولاَهُ، وكان الفعْلُ الذي يؤدِّيهِ خالِصاً لوجْهِ اللّه.

إنَّ السَّعْيَ لابتغاءِ الرِّزْقِ ـ مثلاً ـ عادَةٌ إنسانيَّةٌ، ومع هذا فهو عبادَةٌ، إذا قصد بها وجْهُ اللّه ـ تعالَىٰ، أي: إذا قَصَدَ بها فاعلُهَا الاستغنَاءَ عَمَّا في أيدي النَّاسِ، وأنَّه حصل هذا السعْيُ بطريقٍ مشروعٍ خالِصٍ من الغشِّ والخداعِ والمُقَامَرَة، وأنَّه صرفه في قضاءِ الحاجَاتِ الضروريَّة له، وَلِمَنْ وجبَتْ عليه نفقته، ونحن نستنبطُ هذا الأَمْرَ من أحاديثِ رَسُول الله ﷺ حينما سَأَلَهُ أصحابُهُ: «أَيَقْضِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ، فَتَكُونَ لَهُ صَدَقَةٌ»؟ فَقَالَ لَهُمْ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَام»؟[1] أي: أنَّها تكون عليه وزْراً؛ والرسولُ في هذا يشيرُ إلى استمتاعِ الرَّجُلِ بزوجتهِ؛ ليعفَّ نفسه وزوجَتَهُ.

---

(١) أخرجه مسلم (٢/٦٩٧ ـ ٦٩٨) كتاب الزكاة: باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف حديث (٥٣/١٠٠٦) وأحمد (٥/١٦٧، ١٦٨) من حديث أبي ذر.

ومن هنا، كانَتِ النِّيَّةُ ذَاتَ أَثَرٍ هامٍّ في تقْيِيمِ الأفعَالِ الإنسانيَّة، فالفِعلُ يصيرُ عبادَةً، إِذ كان المقصودُ به وجْهَ الله، وكذلك يكونُ معصيَةً، إذا قُصِدَ به ضِدُّ وجْهِ اللَّهِ، أو ضِدُّ مقصود الشَّارِعِ، ويَسْتَوِي في ذلك عَمَلُ القَلْبِ وأفعالُ الجوارحِ:

فمثلاً كلمةُ التوْحِيدِ، إِذَا قصد بها تقديسُ اللَّه، وتنزيهُهُ، وإفرادُهُ وحده بالعبودِيَّة، فهي إِذَنْ إيمانٌ، وإذا قُصِدَ به وجْهُ الناسِ، والسُّمْعةُ، فهي إِذَنْ نفاقٌ.

وأصْلُ هذا الأمْرِ هو حديثُ الرسُولِ ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ ٱمْرِىءٍ مَا نَوَىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَىٰ دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ ٱمْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَىٰ مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[1].

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٩) كتاب بدء الوحي: باب كيف كان بدء الوحي حديث (١)، (٥/ ١٩٠) كتاب العتق: باب الخطأ والنسيان حديث (٢٥٢٩)، (٧/ ٢٦٧) كتاب مناقب الأنصار: باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة حديث (٣٨٩٨)، (٩/ ١٧) كتاب النكاح: باب من هاجر أو عمل خيراً لتزوج امرأة فله ما نوى حديث (٥٠٧٠)، (١١/ ٥٨٠) كتاب الأيمان والنذور: باب النية في الأيمان حديث (٦٦٨٩)، (١٢/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣) كتاب الحيل: باب من ترك الحيل حديث (٦٩٥٣) ومسلم (٣/ ١٥١٥) كتاب الإمارة: باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات حديث (١٥٥/ ١٩٠٧) وأبو داود (٢/ ٦٥١) كتاب الطلاق: باب فيما عني به الطلاق والنيات حديث (٢٢٠١) والنسائي (١/ ٥٨ ـ ٥٩) كتاب الطهارة: باب النية في الوضوء، والترمذي (٤/ ١٧٩) كتاب فضائل الجهاد: باب ما جاء فيمن يقاتل رياء حديث (١٦٤٧) وابن ماجه (٢/ ١٤١٣) كتاب الزهد باب النية حديث (٤٢٢٧) وأحمد (١/ ٢٥، ٤٣) والحميدي (١/ ١٦ ـ ١٧) رقم (٢٨) وأبو داود الطيالسي (٢/ ٢٧ ـ منحة) رقم (١٩٩٧) وابن خزيمة (١/ ٧٣ ـ ٧٤) رقم (١٤٢) وابن حبان (٣٨٨، ٣٨٩ ـ الإحسان) وابن الجارود في «المنتقى» رقم (٦٤) وابن المبارك في الزهد (ص٦٢، ٦٣) وابن أبي عاصم في «الزهد» (ص١٠١) رقم (٢٠٦) وهناد بن السري في «الزهد» (٢/ ٤٤٠) رقم (٨٧١) ووكيع في «الزهد» رقم (٣٥١) وابن المنذر في «الأوسط» (١/ ٣٦٩) وابن أبي حاتم في «مقدمة الجرح والتعديل» (ص٢١٣) والدارقطني (١/ ٥٠، ٥١) كتاب الطهارة: باب النية حديث (١) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٩٦) كتاب الطلاق: باب طلاق المكره، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٨/ ٤٢) وفي «تاريخ أصبهان» (٢/ ١١٥، ٢٢٧) وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١/ ٤٠٣ ـ تهذيب) والقضاعي في «مسند الشهاب» (١، ٢، ١١٧٢، ١١٧٣) وابن حزم في «المحلى» (١/ ٧٣) والبيهقي (١/ ٤١) كتاب الطهارة: باب النية في الطهارة، وفي «معرفة السنن والآثار» (١/ ١٥٢)، و«شعب الإيمان» (٥/ ٣٣٦) رقم (٦٨٣٧) و«الاعتقاد» رقم (٢٥٤) وفي «الزهد الكبير» (ص١٣٢) رقم (٢٤١) وفي «الآداب» رقم (١١٣٨) والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤/ ٢٤٤، ٦/ ١٥٣، ٩/ ٣٤٥ ـ ٣٤٦) والقاضي عياض في الإلماع (ص٥٤ ـ ٥٥) باب ما يلزم من إخلاص النية في طلب الحديث وانتقاد ما يؤخذ عنه، وابن جميع في «معجم شيوخه» (ص١١٧) رقم (٦٦) والبغوي في «شرح السنة» (١/ ٥٤ ـ بتحقيقنا) والرافعي في «تاريخ قزوين» =

. . . .

= (٤/ ٧٧) والنووي في «الأذكار» (ص٣٣) والذهبي في «تذكرة الحفاظ» (٢/ ٧٧٤) والحافظ ابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (٢/ ٢٤٢، ٢٤٣) كلهم من طريق يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات وإن لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. ا.هـ.

وقال أبو نعيم: هذا الحديث من صحاح الأحاديث وعيونها. ا.هـ.

وقال ابن عساكر: هذا حديث صحيح من حديث أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب وثابت من حديث علقمة بن وقاص الليثي لم يروه عنه غير أبي عبد الله محمد بن إبراهيم التيمي واشتهر عنه برواية أبي سعد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري المدني القاضي وهو ممن انفرد به كل واحد من هؤلاء عن صاحبه ورواه عن يحيى العدد الكثير والجم الغفير. ا.هـ.

قال الحافظ في «التلخيص» (١/ ٥٥): وقال الحافظ أبو سعيد محمد بن علي الخشاب: رواه عن يحيى بن سعيد نحو من مائتين وخمسين إنساناً، وقال الحافظ أبو موسى: سمعت عبد الجليل بن أحمد في المذاكرة يقول: قال أبو إسماعيل الهروي عبد الله بن محمد الأنصاري كتبت هذا الحديث عن سبعمائة نفر من أصحاب يحيى بن سعيد قلت ـ أي الحافظ ـ تتبعته من الكتب والأجزاء حتى مررت على أكثر من ثلاثة آلاف جزء فما استطعت أن أكمل له سبعين طريقاً وقال البزار والخطابي وأبو علي بن السكن ومحمد بن عتاب وابن الجوزي وغيرهم: إنه لا يصح عن النبي ﷺ إلا عن عمر بن الخطاب... ا.هـ.

قلت: وقد روي هذا الحديث عبر يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٣/ ١٣٦) من طريق الربيع بن زياد أبو عمرو الضبي عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب عن النبي ﷺ قال: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه.. قال ابن عدي: وهذا الأصل فيه يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن إبراهيم وقد رواه عن يحيى أئمة الناس وأما عن محمد بن عمرو عن محمد بن إبراهيم لم يروه عنه غير الربيع بن زياد وقد روى الربيع بن زياد عن غير محمد بن عمرو من أهل المدينة بأحاديث لا يتابع عليها ا.هـ.

وفي الباب عن جماعة من الصحابة وهم أبو سعيد الخدري وأنس بن مالك وعلي بن أبي طالب وأبو هريرة وهزال بن يزيد الأسلمي.

١ ـ حديث أبي سعيد الخدري

أخرجه الخليلي في «الإرشاد» (١/ ٢٣٣) والدارقطني في «غرائب مالك» والحاكم في «تاريخ نيسابور» كما في «تخريج أحاديث المختصر» لابن حجر (٢/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨) وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٤٢) والقضاعي في «مسند الشهاب» (١٧٧٣) كلهم من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد ثنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو=

. . . .

= امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه. قال الخليلي: وعبد المجيد قد أخطأ في هذا الحديث الذي يرويه عن مالك في الحديث الذي يرويه مالك والخلق عن يحيى بن سعيد الأنصاري وهو غير محفوظ من حديث زيد بن أسلم بوجه ا.هـ.

وقال الدارقطني: تفرد به عبد المجيد عن مالك ا.هـ.

وقال أبو نعيم: غريب من حديث مالك عن زيد تفرد به عبد المجيد ومشهوره وصحيحه ما في الموطأ مالك عن يحيى بن سعيد ا.هـ.

وقد حكم ببطلان هذا الطريق أبو حاتم الرازي فقال ولده في «العلل» (١/ ١٣١) رقم (٣٦٢): سئل أبي عن حديث رواه نوح بن حبيب عن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد عن مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» قال أبي: هذا حديث باطل لا أصل له إنما هو مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر عن النبي ﷺ ا.هـ.

وقد أخرجه الحافظ ابن حجر في «تخريج المختصر» (٢/ ٢٤٧) من طريق عبد المجيد بن عبد العزيز عن مالك عن زيد. . . به.

وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

وقال أيضاً: وعبد المجيد وثقه أحمد وابن معين والنسائي وتكلم فيه أبو حاتم والدارقطني وقيل إن هذا مما أخطأ فيه على مالك والمحفوظ عن مالك عن يحيى بن سعيد بالسند المعروف المتقدم ا.هـ.

قلت: وقد حاول بعضهم إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب الراوي عن عبد المجيد كالبزار مثلاً.

فقال الزيلعي في «نصب الراية» (١/ ٣٠٢): وقال ـ يعني البزار ـ في مسند الخدري حديث روي عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «الأعمال بالنية» أخطأ فيه نوح بن حبيب ولم يتابع عليه وليس له أصل عن أبي سعيد ا.هـ.

قلت: وفي كلام البزار نظر أما إن الحديث ليس له أصل عن أبي سعيد فهذا صواب وأما إلصاق الخطأ بنوح بن حبيب ودعواه أنه تفرد به ولم يتابع عليه فهنا الخطأ.

فقد توبع نوح بن حبيب على هذا الحديث تابعه اثنان وهما إبراهيم بن محمد بن مروان بن هشام عند الدارقطني في «غرائب مالك» وعلي بن الحسن الذهلي عند الحاكم في «تاريخ نيسابور» ينظر «تخريج المختصر» لابن حجر (٢/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨).

ومنه نعلم أن نوحاً لم يتفرد به بل تابعه اثنان وأن الذي تفرد به هو عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد وهو الذي أخطأ في الحديث.

٢ ـ حديث أنس بن مالك

أخرجه ابن عساكر في أماليه كما في «تخريج المختصر» لابن حجر (٢/ ٢٤٦).

وقال الحافظ: وفي سنده ضعف.

وقال الحافظ العراقي في «طرح التشريب» (٢/ ٤): رواه ابن عساكر من رواية يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن أنس بن مالك، وقال: هذا حديث غريب جداً والمحفوظ حديث عمر.

٣ ـ حديث أبي هريرة

=

وأيضاً؛ قولُ الله عز وجلّ: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ، فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً، وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحداً﴾ [الكهف: ١١٠].

وهذا الأصل يؤثِّر في توْجيهِ كلِّ التصرُّفات، وإثْبَاتِ الحقوقِ الناشِئَةِ عن ظواهِرِ الأعْمَالِ، وعليه فيكتسبُ العَمَلُ صفات الصِّحَّة أو الفَسَاد، وتجري آثارُ الأفْعَالِ علَىٰ حَسَب قصْدِ الفَاعِلِ.

ولهذا السَّبب جاءتِ التوجيهاتُ تحضُّ علَىٰ إخْلاَصِ العَمَلِ للَّه وحْدَهُ، وتوجِيهِ هذه الأعْمَالِ إلَىٰ مقاصِدِ الخَيْرِ والنَّفْعِ، وتربية النُفُوسِ البشريَّة بآدابِ الشَّرْع، وتطْهِيرِ الضَّمِيرِ من أدران الرزائل.

وقد اطَّرد عُمُومُ هذا المعنَىٰ، فشملَ حقَّ الحياة التي يتمتَّع بها الإنسانُ، وكلُّ ما ثَبَتَتْ فيه اليَدُ الإنسانيَّةُ الظَّاهرة بحكْمِ استخلافِ الله للبَشَرِ، ونِيَابتهم عَنه في جَرَيَانِ العَدْل في النَّاسِ والأشياء؛ فذلكَ لا يؤثِّر في ملكيَّة الله الحقيقيَّة للمخْلُوقَات.

وعلَىٰ هذا، فكُلُّ أفعالِ العِبَادِ حقٌّ لله ـ تعالَىٰ ـ بأنْ تَجْرِيَ المصلحة فيها علَىٰ وَفْق حكمته وعَدْلِهِ في خلقه.

= قال العراقي في «طرح التشريب» (٢/ ٤): رواه الرشيد العطار في بعض تخاريجه وهو وهم أيضاً.
وقال ابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (٢/٢٤٦): أخرجه الرشيد العطار في فوائده بسند ضعيف.
٤ ـ حديث علي بن أبي طالب
قال الحافظ العراقي في «طرح التشريب» (٢/ ٤): رواه محمد بن ياسر الجياني في نسخة من طريق أهل البيت إسنادها ضعيف.
وقال الحافظ ابن حجر في «تخريج أحاديث المختصر» (٢/٢٤٦): أخرجه أبو علي بن الأشعث وهو واه جداً.
٥ ـ حديث هزال بن يزيد الأسلمي
أخرجه الحاكم في «تاريخ نيسابور» كما في «تخريج أحاديث المختصر» (٢/٢٤٨) في ترجمة أبي بكر محمد بن أحمد بن بالويه، من طريق محمد بن يونس عن روح بن عبادة عن شعبة عن محمد ابن المنكدر عن ابن هزال عن أبيه عن النبي ﷺ. . . فذكره. قال الحاكم: ذكرته لأبي علي الحافظ فأنكره جداً وقال لي: قل لأبي بكر لا يحدث به بعد هذا. ا.هـ.
قال الحافظ: محمد بن يونس شيخه هو الكديمي وهو معروف بالضعف والمحفوظ بالسند المذكور قصة ماعز فلعله دخل عليه حديث في حديث وهزال هو ابن يزيد الأسلمي وهو صحابي معروف واسم ابنه نعيم وهو مختلف في صحبته ا.هـ.
قلت: مما سبق تبين أن حديث «إنما الأعمال بالنيات» لم يصح إلا من حديث عمر.

نعم، للعبادِ حقٌّ مَنَحَهُمُ الله إيَّاه في الأفعال؛ بتنعُّمهم بنعمة الله بأقصىٰ كمالها؛ وذلك بتناول الحَلاَلِ الطَّيِّب الَّذي رسم الشارعُ طريقه في الدنيا، وجعل لهم ـ حقّاً أعظَمَ، وهو المجازاةُ على العَمَلِ المشروعِ بالنعيمِ والنجاةِ من الجَحِيمِ في الآخرة.

والعبادةُ في الإسلامِ ـ كما أوضَحَها العلماءُ ـ قِسْمَانِ: عامَّة وخاصَّة:

فالعبادة العامَّة: هي كلُ عملٍ، حتَّىٰ لو كان دنيويّاً، ينطبقُ علَىٰ أوامر الله، ويرادُ به امتثالُ أوامِرِهِ، وتحقيقُ إرادتِهِ؛ كالإنْفَاقِ على الأُسْرة مثلاً، وتناوُلِ الطَّيِّبَاتِ من الرِّزْق للتقوية عَلَى القيَام بواجبَاتِ الجهَاد في سبيل اللَّه، ونُصْرَة المظلومين.

والعبادةُ الخاصَّة هي الشعائِرُ الَّتي أمر اللَّهُ بإقامتها؛ كالصَّلاة، والزكاة، والصوم. . . إلخ.

وقد بَيَّنَ الرسُولُ ﷺ حقَّ اللَّه وحقَّ العباد؛ وذلك بالحديثِ الشريفِ: «حَقُّ اللَّهِ علَىٰ عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَحَقُّ العِبَادِ عَلَى اللَّهِ، إِذَا عَبَدُوهُ، وَلَمْ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً؛ أَلاَّ يُعَذِّبَهُمْ»[1].

والحَقُّ أن تسميةَ بَعْضِ أحكامِ الأفعَالِ بحقوقِ العباد، إنَّما هو على التغليبِ، أيْ: غُلِّب حقُّهم، ولم يخلُصْ عن حقِّ الله، بل إنَّه مع كونه من حقوقهمْ فيه أيْضاً حقُّه تعالَىٰ؛ وذلك لأنَّ حقَّ الله ـ تعالى ـ على عباده؛ كما قدَّمْناه سابقاً، هو أنْ يعبُدُوهُ وحْدَهُ لا شريك لَهُ؛ وذلك باجتنابِ نواهِيهِ، وامْتِثَالِ أوامِرِهِ، والأحكامُ الإسلاميَّة واردةٌ بالأوامر والنواهِي، سواءٌ لتحصيلِ مصْلَحَةٍ دنيويةٍ، أَوْ أخرويَّة؛ وترتَّب على ذلك أنَّ تصرُّفَاتِ العبادِ تَرْجِعُ إِلَىٰ ما جعل حقّاً لها، فلا تنْسَحِبُ عَلَىٰ ما هو ظاهِرُ حَقِّ الله، فالقاتِلُ عمداً حُكْمُهُ وجوبُ القِصَاصِ منه، ونرى أنَّ القصاصَ مِمَّا غلب حقّ العباد؛ وذلك لأنَّ حياةَ المَقْتُول كانَتْ مصلحةً لأوليائِهِ، حيْثُ كان يتكسَّب لهم ويرعَاهُمْ، وعلىٰ هذا فالقِصَاصُ يكفُلُ حفظَ الأرواحِ، ويحقِّق الأمْنَ للنَّاسِ وتلْكَ مصالِحُ إنسانيَّةٌ، وذلك هو مَعْنَىٰ قولنا: «القِصَاصُ مِنْ حُقُوقِ العِبَادِ».

ومن ناحيةٍ أخرىٰ، فإن مصْدَرَ تشريع القصاصِ هو اللَّهُ وحده؛ وعلَيْه فهو حقٌّ من

(١) أخرجه البخاري (٨/ ١٨٨) كتاب الرقاق باب من جاهد نفسه (٦٥٠٠) ومسلم كتاب الايمان (٤٩).

حقوقِهِ سبْحَانه، وتنفيذُهُ طاعةً لأمْرِهِ؛ ولهذا كان القصاصُ ممَّا اجتمع فيه الحَقَّان: حقُّ العباد، وحقُّ الله تعالى.

والأصلُ في العباداتِ أنها راجعةٌ إِلَىٰ حقِّ اللَّهِ، والأصْلُ في العاداتِ أنها راجعةٌ إلى حقوقِ العبادِ، مع ثبوتِ المعنى العَامِّ للتعبُّد في الجميع.

اَلْفَرْقُ بَيْنَ العِبَادَاتِ وَالمُعَامَلاَتِ

المرادُ بالعباداتِ كما قلْنَا سابقاً: مجموعةُ الشَّعَائر التعبُّدية الخاصَّة التي حدَّدها الله سبحانه وتعالَىٰ؛ كَمّاً وكَيْفاً، وهي تكُونُ خالِصَةً للَّهِ فلا تجوزُ فيها الزيادةُ ولا النُّقْصَانُ، ولها حِكَمٌ وأسرارٌ شُرِعَتْ لتحقيقِهَا، كالمقْصُودِ من تحقيقِ أمْرِ الصَّلاة هو أنَّها تنهى عن الفحشاء والمنكر، والمقصودُ من تحقيقِ الصوْمِ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، وهكذا كلُّ عبادة.

وينبغي أنْ يُعْلَمَ أنَّ هذه الحِكَمَ لَيْسَتْ عِلَلاً تستلزمُ وجودَ الحُكْمِ عند وجودِهَا، وانعدامَهُ عنْدَ انعدامِهَا، فلا قِيَاسَ فيها، ولا تَوَسُّعَ في شأْنها، ولا ينبَغِي الاجتهادُ بالرأْي، والاستنباطُ بالهَوَىٰ فيها؛ لأنَّ أَمْرَ تشْرِيعِ أحكامِهَا توقيفيٌّ من قِبَلِ اللَّهِ وحْدَهُ لا شَرِيكَ له.

وقد وردَتِ النصوصُ الشرعيَّةُ تُفصِّلُ هذه الأحكَام، وتبيِّنها، وتوضِّحها؛ ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ولم يتركِ اللَّهُ ـ تعالى ـ أمراً صغيراً أو كبيراً مِنْ أمور الناسِ وعاداتِهِمْ إلاَّ ووضع له الجوابَ الكافِيَ الشَّافِيَ، وبيَّنَهُ بالقواعدِ والضَّوابط الَّتي تحدِّده.

وقد أوضَحَ لَنَا الاستقراءُ المتأنِّي للنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّة؛ أنَّها مبنيَّةٌ على الأمْرِ، فالطهارةُ ـ مثلاً ـ تعدَّتْ غَسْلَ الأعضاءِ الأربَعَةِ في الوضوء إلى غَسْل الجَسَد كلِّه في الغَسْلِ، والتيمم بالتراب مع أنه مُلَوِّثٌ إلا أنَّه طهارةٌ كما نَصَّ على ذلك الشارعُ، والصَّلاة مخصوصةٌ بأقْوالٍ وأفعالٍ وهيْئاتٍ معيَّنة، لا تجوزُ بغيرها.

والعقْلُ معزُولٌ عن فَهْم كلِّ أسْرَارِ هذه الأحْكَامِ، والتعبُّد بها هو الانقيادُ للَّه وحْدَهُ والخُضُوعُ لأمْرِهِ كما حَدَّه الله سبحانَهُ وتعالَىٰ.

ولو أرادَ اللَّهُ أنْ يكُونَ أمْرُ العبادةِ قائماً بما حَدَّدَهُ، وبما لم يحدِّده، لسَلَكَ فيها ما سَلَكَهُ في غيْرِهَا مِنْ نَصْب الأدلَّة؛ كما دلَّنا حديث معاذِ بْنِ جَبَلٍ ـ رضي اللَّهُ عنه ـ في

اعتبارِ الاجْتهادِ بالرأْيِ عند عدم النصِّ، لكنه ـ سبحانَهُ ـ لم يأْذَنْ لنا بالاجتهادِ في أَمْرِ العبادَاتِ إلاَّ في بعض المسائلِ القَلِيلَةِ الَّتي ثَبَتَتْ بنصٍّ خاصٍّ.

والأحكامُ المشروعةُ في العبادات إذَا وُجِدَ فيها معنًى مناسبٌ، فهو معدودٌ من باب ما لا نظيرَ له؛ فلا يُقَاسُ عليه؛ إذْ هو معدولٌ به عن سُنَنِ القياسِ والعمدةُ في القِيَاسِ هو المعنَى المَعْقُولُ الَّذِي يجوزُ به القياسُ، وما لا نَظِيرَ له لا يتعدَّىٰ محلَّهُ.

فمثلاً: قَصْرُ الرباعيَّة وإباحةُ الإفطارِ في رمضانَ للمُسَافِرِ بعلَّةِ السَّفَرِ لمعنًى فيه هو المَشَقَّةُ، فلا يقاسُ على السَّفرِ أيُّ عملٍ تكونُ فيه مشَقَّةٌ، بل تقتصر الرخْصَةُ علَىٰ موردِ الشَّرْعِ، وهو السَّفَرُ، ولا أثر للسَّفَر في غير الصلاة والصوم.

ومما ينبغي أنْ يلاحَظَ أنَّه في غير أزْمِنَةِ الشَّرائع، أي: في زمن الفتراتِ لَمْ يهتَدِ العقلاءُ إلَىٰ شيْءٍ من العباداتِ بعقولهم؛ كَما حَصَلَ في بعْضِ المعاملاتِ والعُقُودِ؛ ولكنَّهم ضَلُّوا في أمْرِ العبَادَاتِ؛ لعدم وُجُودِ هُدَى الرسُلِ، فتراهُمْ غيَّروا عما عُهِدَ في الشرائعِ السالِفَةِ، ولما جاءَتِ الشريعةُ الإسلاميَّةُ، اقْتَضَىٰ كونُهَا خاتمةَ الرسالاتِ؛ أنْ تُبَيِّن العباداتِ الَّتي تُخْرِجُ البَشَرَ عن الحيرة والضلالِ إلى الهُدَىٰ والإِيمَانِ، وقَرَّرت الشَّريعةُ عُذْرَ السَّابِقِينَ في عَدَمِ اهتدائِهِمْ إلى العبادَاتِ؛ حيْثُ يقولُ اللَّه تعالَىٰ: **﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾** [الإسراء: ١٥].

وقد أُثِرَ عن الإمَامِ مالكٍ ـ رضي اللَّه عنه ـ أنَّه كان يتشدَّدُ في أمر العباداتِ عنه في أمْرِ العادَاتِ؛ حَيْثُ كانَ يتوسَّع في الاِستنباطِ؛ بناءً علَىٰ قاعدةِ المَصَالِحِ المُرْسَلَة، وقاعِدَةِ الاسْتِحْسَان:

فَهُوَ في العبادات قد تشدَّد فيها، والتَزَمَ صُورَهَا الشرعيَّة؛ فقال بلزوم افتتاحِ الصَّلاَة بالتكْبِير، ولَمْ يُجَوِّزْ أن يَقُومَ غيرُهُ مَقَامَه، ولو كان مفيداً للتعظيمِ؛ كما منع دَفْعَ الزَّكَاة بالقيمة.

وقد قال الغزاليُّ في «الإِحْيَاءِ»: «وَلَعَلَّ بَعْضَ من لم يُدْرِكْ غَرَضَ الشافعيِّ ـ رضي الله عنه ـ تساهَلَ في ذَلِكَ، ويُلاَحِظُ أنَّ المقصود من الزكاةِ هوُ سَدُّ خلَّةِ الفَقِير».

قال الغزاليُّ: وما أبْعَدَهُ عن التَّحْصِيلِ؛ فإن سَدَّ الخَلَّة مقصودٌ، ولكنْ لَيْسَ هو كلُّ المقْصُود، بل واجباتُ الشَّرْعِ ثلاثةُ أقْسَام:

١ ـ قسْمٌ هُوَ تعبُّدٌ محضٌ لا مَدْخَلَ للحُظُوظِ والأغْرَاض فيه، وذلك كَرَمْيِ

الجمراتِ مثلاً؛ إذْ لا حَظَّ للجَمْرَةِ فِي وُصُول الحَصَىٰ إليها؛ فمقصودُ الشارِعِ الابتلاءُ بالعَمَلِ؛ لِيُظْهِرَ العَبْدُ رِقَّهُ وعبوديَّتَهُ بفعْلِ ما لا يَعْقِلُ له معنًى؛ لأنَّ ما يَعْقِلُ معناهُ قَدْ يُسَاعِدُ الطَّبْعُ عليه، ويدعُوهُ إِلَيْه، فلا يظْهَرُ به خلوصُ الرِّقِّ والعبودِيَّة؛ إذِ العبوديَّة تظْهَرُ بأنْ تكونَ الحركةُ لِحَقِّ أمْرِ المعْبُودِ فقَطْ لا لِمَعْنًى آخَرَ، وأكثر الأعمال في الحج كذلكَ؛ ولذلكَ قال ﷺ في إحْرَامِه بالحجِّ: «لَبَّيْكَ بِحَجَّةٍ حَقّاً، تَعَبُّداً وَرِقّاً» مُنَبِّهاً علىٰ أن ذلك إظهارٌ للعبوديَّة بالانقيادِ للأمْرِ المجرَّد وامتثاله كما أَمَر من غير استئناسِ العَقْلِ بما يميلُ إِلَيْهِ ويحثُّ عليه.

٢ ـ ومن واجباتِ الشرْعِ ما المقصودُ منْهُ حَظٌّ معقولٌ، ولَيْسَ يقصد منه التعبُّد؛ كقضاء دَيْنِ الآدميِّين، وردِّ المَغْصُوب، فلا يعتبرُ فيه فعلُهُ، ونيَّتُهُ، ومهْمَا وصل الحقُّ إلى صاحبه بعَيْنِهِ، أو ببَدَلِهِ برضَاهُ تأدَّى الوجوبُ، وسَقَطَ خطابُ الشارع.

٣ ـ ما هو مركَّبٌ يُقْصَدُ منه الأمرانِ؛ حظ العبادِ، وامتحانُ المكلَّف بالاستعباد، فيجتمعُ فيه تعبُّدُ رمْي الجمارِ، وحظُّ الحقوقِ، فإنْ وَرَدَ الشَّرْعُ به، وَجَبَ الجمْعُ بيْنَ الأمرَيْن، ولا ينسى أدقّ المعنيين، وهو التعبُّد.

قال: الزكاةُ من جِهَةِ التعبُّدِ صارَتْ قرينَة الصَّلاة والحجِّ، فكانَتْ من مبانِي الإسْلاَمِ، وفي تفاصِيلِهَا الشرعيَّة يظهر التعبُّدُ واضِحاً فيها.

ويقولُ الغزَاليُّ أيضاً في فَهم أصْل الحَجِّ والعباداتِ على العُمُوم: «اعْلَمْ أنَّه لا وُصُولَ إِلَى اللَّه ـ سبحانَهُ وتعالَىٰ ـ إلاَّ بالتنزُّه عن الشهوات، والكَفِّ عن اللَّذَّاتِ، والاقتصارِ على الضَّرُورَاتِ فيها، والتجرُّدِ للَّهِ سبحانه وتعالَىٰ في جميع الحركاتِ والسَّكَنَاتِ؛ ولأجْلِ هذا انفَرَدَ الرهبانيُّونَ في المِلل السَّابِقَةِ عن الخَلْق، وانْحَازُوا إلى قُلَل الجِبَال وآثَرُوا التوحُّشَ عن الخَلْقِ بِطَلَب الأُنُسِ باللَّه عزَّ وجلَّ، فتركُوا لِلَّهِ عزَّ وجلَّ اللَّذَّاتِ الحاضِرة، وألْزَمُوا أنفُسَهُمْ بالمجاهَدَاتِ الشَّاقَّة طمعاً في الآخِرَة، وأثْنَى اللَّه عزَّ وجلَّ عليهم في كتابه، فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ ورُهْبَاناً، وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢] فلما اندرسَ ذَلِكَ، وأقبل الخَلْقُ على اتِّبَاع الشهواتِ، وهَجَرُوا التجرُّد لعبادة اللَّه عزَّ وجلَّ، وفتَرُوا عنه، بَعَثَ اللَّه عَزَّ وجَلَّ نبيَّه محمداً ﷺ لإحْيَاءِ طريقِ الآخِرة، وتجْدِيد سُنَّةِ المرسَلِينَ في سلوكها، فسألَهُ أَهْلُ المِلَل عن الرهبانيّة والسِّيَاحَةِ في دِينِهِ، فقال: «أَبْدَلَنَا اللَّهُ بِهِمَا الْجِهَادَ والتَّكْبِيرَ عَلَىٰ كُلِّ شَرَفٍ».

فأنعم اللَّهُ على هذه الأمّةِ بأنْ جعل الحجّ رهبانيَّةً لهم يَقْصِدُهُ الزُّوَّار مِنْ كُلِّ فَجٍّ عميقٍ، وَمِنْ كُلِّ أَوْبٍ سحيقٍ شُعْثاً غُبْراً متواضِعِينَ لرَبِّ البَيْتِ ومُسْتَكِينِينَ لَهُ خُضُوعاً لجلالِهِ واسْتكانةً لعزَّته مع الاعتراف بتنزيهِهِ عَنْ أنْ يَحْوِيَهُ بَيْتٌ، أو يَكْتَنِفَهُ بَلَدٌ؛ ليكون ذلك أبلَغَ في رِقِّهِمْ وعُبُودِيَّتِهِمْ، وأَتَمَّ في إذعانِهِمْ وانقِيَادِهِمْ، ولذلك وَظَّفَ عليهم فِيها أَعْمَالاً لا تأنَسُ بها النُّفُوسُ، ولا تهتَدِي إلى معانِيها العُقُول كرَمْي الجِمَارِ بالأَحْجَارِ والتردُّد بين الصَّفا والمَرْوة علَىٰ سَبِيلِ التَّكْرَار، وبِمثْلِ هذه الأَعْمَالِ يَظْهَرُ كمالُ الرِّقِّ والعبودية.

أمَّا تردُّدَاتُ السعْيِ ورمْيِ الجمارِ، فلا حَظَّ للنفُوسِ ولا أُنسَ للطَّبْعِ فيها، ولا اهتداءَ للعَقْلِ إلى معانِيهَا، فلا يكونُ في الإقْدَامِ عليها باعثٌ إلاَّ الأَمْرُ المجرَّد وقَصْدُ الامْتِثَالِ للأمْرِ مِنْ حَيْثُ إنه أمْرٌ واجبُ الاتِّباعِ فَقَطْ، وفيه عَزْلٌ للعَقْلِ عن تصرُّفه، وصَرْفُ النَّفْسِ والطَّبْعِ عن محلِّ أُنسِهِ؛ فإنَّ كلَّ ما أدرك العقلُ معناه مَال الطَبْعُ إلَيْهِ مَيْلاً مَّا، فيكونُ ذلك المَيْلُ باعثاً على الفعْلِ، فلا يكادُ يَظْهَرُ به كمالُ الرِّقِّ والانقياد.

وإذا ٱقْتَضَتْ حكْمَةُ اللَّهِ ـ تعالَىٰ ـ ربْطَ نَجاةِ الخَلْقِ بأنْ تَكُونَ أعمالُهُمْ علَىٰ خلافِ هَوَىٰ طباعِهِمْ، وأن يَكُونَ زمامُهَا بِيَدِ الشَّرْعِ، فيتردَّدون في أعمالِهِمْ علَىٰ سَنَنِ الانقياد، وعلى مقتضى الاسْتِعْبَاد، وكان ما لا يُهْتَدَىٰ إلَىٰ معانيه أَبْلَغَ أنْوَاعِ التعبُّدات في تزكية النفوسِ، وصَرْفِهَا عَنْ مقتضى الطِّبَاعِ والأَخْلاَقِ إلَىٰ مقتضى الاسْتِرْقَاق».

ولقد عُنِيَ العلماءُ المسلِمُونَ علَىٰ مَرِّ التاريخ بِبَيَانِ العبادَاتِ من الصَّدْر الأولِ، وَإلْفَاتِ النَّظَر إلَىٰ قدسيَّتها واحترامِهَا، وصَوْنِها عن النَّظر العقْليِّ؛ سدّاً للذرائع، وتحديداً لمَجَالِ العَقْلِ مَعَ سلْطَان التشريع، ولَطَالَمَا امتنع الرَّسُولُ ـ عليه الصلاة والسَّلاَم ـ عن التوغُّل مع أصحابه في التعبُّد؛ خَوْفاً مِنْ أنْ يفرض عَلَيْهِم، ولقَدْ كَانَ من أصحابه ﷺ قَوْمٌ يبغُونَ الاستزادَةَ في التعبُّد، والمُبَالَغَةَ في التنسُّك، لكنَّه ﷺ حثَّهُمْ على التخْفِيفِ، ولم يَرْضَ لهم الإسراف ونهاهُمْ عن السُّؤَالِ عمَّا لم يُفْرَضْ، خَشْيَةَ أن يكُونَ سَبَباً للتَّشريع.

يُرْوَىٰ أنَّه سُئِلَ الحَجَّ فِي كُلِّ عامٍ؟ فَقَالَ: «لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ، لَوَجَبَتْ[1]، ذَرُونِي مَا

(١) أخرجه مسلم (٤/ ١٠٢) والنسائي (٢/ ٢) وأحمد (٢/ ٤٤٧) والبيهقي (٥/ ١٧٨) والحاكم (١/ ٤٧٠) والدارقطني (٢/ ٢٧٩) والخطيب (١٣/ ٦٥).

تَرَكْتُكُمْ». . ولقد سار علَىٰ هديه أصحابُهُ ـ رضوانُ الله عليهم ـ فأحْسَنُوا إلى هذه الأمَّة، بالتزامِهِمْ ما رَسَمَهُ لهم رسولُ اللّه ﷺ، والوُقُوف عنْدَ مَا حَدَّ وفَرَضَ لَهُمْ؛ وها هي أمثلةٌ علَىٰ ذلك:

يُرْوَىٰ أن حذيفةَ ـ رَضِيَ الله عنه ـ قَالَ: «كُلُّ عِبادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ فَلاَ تَعَبَّدُوهَا، فَإنَّ الأَوَّلَ لَمْ يَدَعْ لِلآخِرِ مَقَالاً، فَاتَّقُوا اللّهَ يا مَعْشَرَ القُرَّاءِ، وَخُذُوا بطَرِيق مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ».

ويُرْوَىٰ أَنَّ السيِّدَةَ عائِشَةَ ـ رَضِيَ الله عنها ـ سُئِلَتْ: لِمَاذَا تَقْضِي الحَائِضُ الصَّوْمَ دُونَ الصَّلاَةِ؟ فَأَجَابَتْ بِقَوْلِهَا: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ[1]. وإِجَابَةُ السيِّدَةِ عَائِشَةَ عَلَىٰ سُؤَالِ السَّائِلَةِ إِنْكَارٌ عَلَيْهَا أَنْ تسْأَلَ مثْلَ هذا السؤالِ؛ لأَنَّ العباداتِ لا تحكيمَ للْعَقْلِ فيها، ولَمْ يوضَعِ التعبُّد بأَنْ تفهم عِلَّتَهُ الخاصَّةُ، وهذا الجوابُ يرجِّح معنى التعبُّد بالأمر النبويِّ في هذه المسْأَلَة، على التعْلِيلِ بالمشَقَّة، يعني أنَّ العِلَّة في هذا هِيَ الأَمْرُ، وليس لأَنَّ قضاء الصَّلاة يَلْزَمُ منه المَشَقَّة على المَرْأَة حيْثُ إِنَّها تتكرَّر في اليوم خَمْسَ مَرَّاتٍ، فتكثُرُ أَعْدَادُهَا المتروكَةُ زمَانَ الحَيْضِ، فقضاءُ هذه الصَّلَواتِ المتروكَةِ فيه مَشَقَّةٌ عليها بعدم الطُّهرِ، ولو كَانَ هُوَ المَلْحُوظَ في القَضَاءِ، لأَجَابَتْ به السيِّدَةُ عائشَةُ السَّائِلَةَ؛ لكنَّها لَمْ تَذْكُرْهُ في الجوابِ، بل أنكَرَتْ عَلَيْها السؤَالَ بِقَوْلِها: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ فأَرْجَعَتْ بهذا الإنكارِ الأَمْرَ كلَّه إلى الشارِعِ بقَوْلِهَا: «كُنَّا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ وَلاَ نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاَةِ».

---

(١) أخرجه أحمد (٦/ ٢٣٢)، والدارمي (١/ ٢٣٣): كتاب الطهارة: باب في الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، والبخاري (١/ ٤٢١): كتاب الحيض: باب لا تقضي الحائض الصلاة، الحديث (٣٢١)، ومسلم (١/ ٢٦٥): كتاب الحيض: باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، الحديث (٦٩/ ٣٣٥)، وأبو داود (١/ ١٨٠): كتاب الطهارة: باب في الحائض لا تقضي الصلاة، الحديث (٢٦٣)، والترمذي (١/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥): كتاب الطهارة: باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة، الحديث (١٣٠)، والنسائي (١/ ١٩١): كتاب الحيض: باب سقوط الصلاة عن الحائض (٢٣٥)، وابن ماجه (١/ ٢٠٧): كتاب الطهارة: باب الحائض لا تقضي الصلاة، الحديث (٦٣١)، وأبو عوانة (١/ ٣٢٤)، وأحمد (٦/ ٢٣١ ـ ٢٣٢)، والدارمي (١/ ٢٣٣) والطيالسي (١٥٧٠)، وابن الجارود «المنتقى» ص(٣٦) رقم (١٠١) والبيهقي (١/ ٣٠٨) من طرق، عن معاذة قالت: «سألت عائشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، فقالت: كان يصيبنا مع رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة». وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

وخلاصةُ الأَمْرِ في أحكامِ العبادَاتِ أنَّ علَّتها المطْلُوبةَ هي مجرَّد الانقيادِ للَّه وحْدَهُ، من غَيْرِ زِيَادَةٍ ولا تَغْيِيرٍ، ولا تعليلٍ؛ مِثْلُ العباداتِ المقدَّرات، كما سبق، وسائِرِ ما عُدِلَ به عَنْ سُنَنِ القياس؛ كما أن الشارعَ الحكيمَ قَدْ ضَبَطَ بذلِكَ وجُوهَ المَصَالِحِ، ولم يتْرُكِ المكلَّفِينَ هَكَذَا للنَّظَر بدُونِ تَحْدِيدِ خَوفِ الزَّلل، فكان ضَبْطُهُ أقْرَبَ إلى الامْتِثَالِ والانْقِيَادِ، وعلَيْهِ فقد جَاءَتِ الحدُودُ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ مقَدَّرَةً بمقادير محْدُودَةٍ، لأسْبابٍ معْلُومة لا تُتَعَدَّىٰ.

فمثلاً قد جعل في القذْفِ ثمانين جلْدة، وجعل في الزِّنا بلا إحْصَانٍ مائةَ جلْدَةٍ وتغريبَ عامٍ، وجعل في السَّرقَةِ قطْعَ اليد، وحدَّدَهُ بالكُوعِ.

لكنَّ هناكَ أموراً لا تنْضَبِطُ، فهي لا تظْهَرُ ولا تَتَّضِحُ، إلا في سرائِرِ العبَاد، ومثْلُ هذه الأمورِ قد تركَهَا الشَّارع لأمانة العبَادِ؛ كنَفَسِ الحَيْضِ، وذاتِ الطُّهر، فخفاءُ مثل هذه الأمورِ، يجْعَلُ الرُّجُوعَ إلَىٰ أصْلٍ معيَّنٍ لها متعذِّراً، فوكَلَهَا الشَّارعُ إلى النَّاس، تُعْلَمُ من ضمائرهم، وهُمْ فيها مسئولُونَ بَيْنَهُمْ، وبَيْنَ اللَّه تعالَىٰ، وفي مثلها تأتي الأحكَامُ بوصف كونها ديانةً، فالاستِسْلاَمُ والانقيادُ للَّه وحْدَهُ ظاهرانِ في العباداتِ، ولا يتوقَّف أحدُهُمَا على معْرِفَةِ مصْلَحَةٍ ما، شُرِعَ الحُكْمُ لأجْلِها، فعندما يأْمُرُ اللَّه، فما على العَبْدِ إلا أنْ يمْتَثِلَ، ولا يَنْبَغِي أن يتخلَّفَ أمْرٌ أو نَهْيٌ شرعهما الله عن ذِمَّة العَبْد؛ حتى يؤدِّيَهُ.

العَادَاتُ والمُعَامَلاَتُ

لقد وَضَعَ اللَّهُ ـ سبْحَانَهُ وتَعالَىٰ ـ الشَّرائعَ السَّماويَّةَ لينظمَ بأحْكَامِها الطريقَ السَّويَّ لعبادِهِ؛ لينَالُوا مَرْضَاتَهُ وغُفْرَانَهُ، ومن هذه العباداتِ ما ينظِّم العلاقَةَ الخاصَّة بيْن العَبْد وربِّه، لكَيْ يَعْرِفَ الإنْسَانُ اللَّهَ ـ سُبْحَانَهُ وتَعَالَىٰ ـ، وهناك أحكامُ المعامَلاَتِ الَّتي شرعَهَا اللَّهُ لبَيَانِ السُّلُوك والعَادَات، وتنظيم العِلاَقَاتِ بيْنَ النَّاسِ بَعْضِهِمُ البَعْض، وهذه الأمورُ قَدْ عَلِمَ اللَّهُ ـ تَعَالَىٰ ـ أنَّ لأحْداثِ الحياةِ فيها شَأْناً، وللتغييراتِ الكونيَّةِ مَدْخَلاً، ولِرُقِيِّ العَقْلِ البشريِّ في تحصيلها تَأْثيراً؛ وعلَيْهِ فقد بيَّنَ اللَّهُ تشْرِيعَها بالنصُوصِ بظَوَاهِرِها، وضَبَطَ معانِيهَا بالقواعِدِ العامَّة، والمبادىءِ الكُلِّيَّة الَّتي بيَّنَتْ مقاصِدَ الشَّارع، وأسْرَارَ التَّشْرِيعِ الإسْلاَمِيِّ؛ عَلَىٰ وَجْهِ الخُصُوصِ؛ ولذلك فإنَّنا نرى النُّصُوصَ جمعتْ شَتَاتَ المَسَائِلِ، وتَرَكَتِ التفاصيلِ والتفاريعَ، الَّتي تتجدَّد في البيئات والعُصُورِ، وذلك لاَجْتِهادِ الفُقَهَاءِ واَستنباطِهِمْ، وطلبَتْ من المُجْتَهِدِينَ الاعتبَارَ، وَرَدَّ الأمُور إلَىٰ نظائرها؛ وَبِهَذَا

فإن الشريعة تَهْدِي العُقُولَ إِلَىٰ إدْرَاكِ المَقْصُود، بِمَا أَوْدَعَتْهُ في نصوصِ التَّشْرِيعِ من أنواع البَيَان الظَّاهر؛ فأَفْسَحَتْ بذلك مَجَالَ الاجتهاد.

واسْتَنْبَطَ العلماءُ الأحْكَامَ من العباداتِ، وطبَّقُوا كلِّيَّاتها، وهذا ما عَبَّرُوا عنه بِقَوْلِهِمْ: الأَصْلُ في العَادَاتِ اَعْتِبَارُ المَعَانِي، وهم يَعْنُونَ بذلك؛ أنَّه إذا ورد حكْمٌ شرعيٌّ لفعْلٍ ما من أفعال العِبَادِ، وفُهِمَ مِنْ هذا الحُكْمِ أنَّ له عِلَّةً، علَىٰ معنًى ما، فإنَّ هذه العلَّةَ تكُونُ ضابطاً لثبوتِ الحُكْمِ أو انتفائِهِ، وعليه فيجُوزُ قياسُ أَمْرٍ مَسْكوتٍ عنه علَىٰ أَمْرٍ مَنصُوصٍ علَيْهِ، وينبغي أن نلاحظ عدَّةَ أمورٍ:

١ ـ يلاحَظُ أنَّه في كلِّ من العبادَاتِ والعَادَاتِ، يَرِدُ تَشْريعُ الأحكام مُتَضَمِّناً المعنَى العَامَّ للتعبُّد؛ بمعنَىٰ أنَّ هذه التشريعاتِ صادرةٌ عن الله تعالَىٰ، فالاحتكامُ إلَيْها تنفيذٌ لأوَامِرِ اللّه.

وأحكامُ الأفْعَالِ كلِّها عباداتٍ أو عاداتٍ، شُرِعَتْ لتحقيق منَافِعَ للنَّاسِ، علَىٰ أنَّ كلَّ مصلحةٍ تحصُلُ بحُكْمٍ مشروعٍ لمنفعةِ العبَاد؛ فهِيَ إذَنْ حاصلةٌ لَهُ مِنْ جهة الله تعالَىٰ، ضمن أوامِره وتكاليفِهِ.

وأحكامُ العادَاتِ المبنيَّةِ على المَصَالِحِ، لا يَلْزَمُ أن تَنْحَصِرَ فيها حِكْمَةُ الحُكْمِ في المَعْنَى الظَّاهِرِ الَّذي عَلِمْنَاهُ؛ لِجَوَازِ أَن يكونَ لَهُ من الحُكْمِ ما لا يُحْصَىٰ عنْد اللّه.

واعتبارُ المَصَالِحِ منافعَ لا يكُونُ إلاَّ بِاَعتبار الشَّارع لها، وكذلك المفاسدُ بِاَعتبارِ الشَّارِعِ لها، بَيْدَ أن هناك مَصَالِحَ لَمْ نتمكَّنْ معرفتَهَا إلاَّ بالوحْيِ، أي أنَّها مصالحُ توقيفيَّةٌ من قِبَلِ اللّه تعَالَىٰ؛ لا يُدْرَكُ كَوْنُهَا مصلحةً أو لا:

مثال ذلك: قَوْلُ الله تعالَىٰ: **﴿ٱسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِدْرَاراً وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً﴾** [نوح: ١١، ١٢]. فالعقْلُ في هذا الأَمْرِ لا يُدْرِكُ كيفيَّةَ أَنْ يُمِدَّنَا اللّهُ بالأموال والبنينَ عَلَىٰ عِلَّةِ اَستغْفَارِهِ، لكنَّ الشَّارعَ عندَمَا ينصُّ علَىٰ ذلك، ينبغي عَلَيْنَا الوُقُوفُ عنده.

٢ ـ يُبْنَىٰ علَىٰ أن المقْصُودَ الأصْلِيَّ للتشريعِ مصالحُ العبادِ في الدنيا والآخرة ـ أنْ تكُونَ المشْرُوعاتُ كلُّها عباداتٍ أو عاداتٍ تحقِّق مصالِحَ النَّاس، وأنَّها لَيْسَتْ عبثاً، ومِنَ البديهيِّ أنَّ المصالِحَ لَيْسَتْ راجعةً إلى الشارع؛ لأنه سبحانه غَنِيٌّ عن عباده.

وللعباداتِ والعاداتِ حِكَمٌ شُرِعَتْ لأَجْلِهَا؛ لكن هذه الحِكَمُ لَيْسَتْ عِلَلاً تُعَلَّلُ بها الأحكَامُ، علَىٰ أنْ يدور الحُكْمُ مع علَّتِهِ وجوداً وعَدَماً، وكما أنَّ التعبد في العادَاتِ لا يتنَافَىٰ مع جَرَيَانِ القيَاسِ فيها، فالشَّارع هو الذي أفْسَحَ لنا سُبُل الاستنباطِ والاجْتِهَادِ في العَادَاتِ، مع أنَّها أوامرُهُ، وهو الذي أوقَفَنَا في العبَادَاتِ عنْدَ حدودٍ لا نَتَعَدَّاها.

٣ ـ والفرْقُ بين العادَاتِ والمعَامَلاَتِ يَنْحَصِرُ في وقوعِ الاجتِهاداتِ فِيهما، بِسَبَبِ اختلافِ الأحْوَالِ والظُّرُوفِ والبيئَاتِ، بما لَهَا مِنْ تأْثِيرٍ في تجدُّد أفعال المعامَلاَتِ وتغيُّرها، وهذا بأعتبار الغَالِبِ في النوعَيْن، وإلا فإنَّ النَّادِرَ القليلَ مِنْ بَعْضِ أحكام العبَادَاتِ، اعْتُبِرَ فيه المعاني كما سَبَقَ، وكذلك بعْضُ أحكامِ العَادَاتِ التي حكم الشارع بَعْدَ إعْمَالِ العَقْل فيها؛ كَالمُقَدَّرَاتِ في المواريث؛ فإنَّها ملحقةٌ بالعبَادَاتِ في كَوْنِهَا لَيْسَتْ محلاً للقياس.

٤ ـ سُقْنَا فيما سبق بَعْضَ الأَدلَّة لفَهْمِ عَدَمِ اعتبارِ المعاني في العبَادَاتِ، وإنَّنا الآنَ نَسُوقُ بَعْضَ الأدلَّة، على أن الأصْلَ في العَادَاتِ اعتبارُ المَعَانِي، وتلْكَ بعض الأدلَّة:

أولاً: الاستقراءُ، وبه وجَدْنَا أنَّ الشارع الحكيمَ قَصَدَ مصَالح العبادِ، والأَحْكَامُ تدورُ مع ذلك وُجُوداً وعَدَماً، فيُمْنَعُ الشَّيْءُ الواحدُ في حالٍ لا تكونُ فيه مصلَحَةٌ، فإذا كانَتْ فيه مصلحةٌ، انتفى المَنْعُ، مثلاً أَمتناعُ الدِّرْهمِ بالدرهمِ إلَىٰ أجَلٍ في المبايَعَةِ؛ لما فيه من المُغَالَبَة، والاستفادَة الماليَّة، بينما يجوزُ ذلك في القَرْض، لأنَّه يكون لوجْهِ الله خالِصاً.

وقد قَرَنَ الله التشريعاتِ في العادَاتِ بالمَصَالِحِ؛ كما في حُرْمَةِ الأكْل بالبَاطِلِ، والقِصَاصِ، وعَدَمِ ميراثِ القَاتِلِ، وهذا كالتصريحِ باعتبارِ المَصَالح، وإنَّه يدُلُّ على أن العادات مما اعتبر الشَّارعُ فيها النَّظَر إلى المعانِي.

وقد توسَّع الشَّارعُ في باب العِلَلِ والحِكَمِ في تشريع هذا النَّوْع؛ حتَّىٰ إذا عُرِضَتْ على العُقُولِ، تَلَقَّتْهُ بالقَبُولِ؛ وذلك كما نقولُ: إنَّ علَّة وجوبِ القِصَاصِ في القَتْلِ العَمْدِ العُدْوَانُ من القاتل؛ فإنَّا قد جَعَلْنَا القَتْلَ العَمْدَ عِلَّةً، ترتَّب على وُجُودِها وجوبُ القِصَاصِ؛ لحُصُولِ مَصْلَحَةِ حِفْظِ الأَنْفُس.

إنَّ بنَاءَ الأحْكَامِ العاديَّة علَىٰ المَعَانِي، كان مَعْلُوماً في الأزمنةِ التي كانَتْ تمضي

بَيْنَ كلِّ رسَالةٍ سماويَّة وأُخرَىٰ؛ كما بيَّن سيدنا عيسىٰ وسيِّدُنا محمَّد ـ عليهما الصلاةُ والسَّلام ـ فالعقلاءُ في مِثْلِ هذه الفتراتِ اعْتَمَدُوا على المَعَانِي، وجَرَتْ مصالحهم علَيْهَا، لكنَّ قصورَ عُقُولِهِمْ قصَّرَ في بعْضِ التفاصِيلِ، فجاء الإِسْلاَمُ الخاتَمُ لتتمَّ به مكارم الأَخْلاَقِ.

ومِنَ الملاحَظِ أنَّ الشريعةَ الإسلاميَّةَ قد أَقَرَّتْ كثيراً من الأَحْكَام التي كان مَعْمُولاً بها في الجاهليَّة، مثل كسوةِ الكعبة، والاجتماعِ يَوْمَ الجُمُعَةِ للوَعْظِ والتَّذْكِيرِ، والْقِرَاض، والقَسَامَة، والدِّيَة.

أمَّا العباداتُ، فقد كانَتْ على العَكْسِ من ذلك؛ لأن أَهْلَ الجاهليَّة انْحَرَفُوا فيها، ولم يكُونُوا قَبْلَ الإِسْلاَمِ على عبادةٍ صحيحةٍ.

خلاصةُ القَوْلِ: أنَّ الأَصْلَ في العادَاتِ الالتفاتُ إلى المعاني، التي أفْسَحَ الشَّارِعُ فيها بَابَ الاجْتِهَادِ والاستنباطِ؛ ولذلك تُسَايِرُ مَظَاهِرَ التقدُّم البشريِّ، والرقيِّ الحضاريِّ، وتحصيلِ المنَافِعِ الإنسانيَّة، وبذلك اتسعتْ مسائِلُ الفقْهِ بِتَوَالِي الأَجْيَالِ، وبإضافات علماءِ كلِّ جيلٍ أحكامَ العَصْر السَّابق إلى اللَّاحِقِ، وهكذا اتسعتْ مُرُونَةُ التشْرِيعِ، وتأكَّدت قضيَّةُ الإيمانِ والإِسْلاَمِ، لعُمُومِ رِسَالَةِ محمَّدٍ ﷺ وشمولِهَا وصلاحِهَا لكلِّ زمانٍ ومَكانٍ ﴿**ومَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

الأَحْكَامُ الأَخْلاَقِيَّةُ

تَمْتَازُ الأحكامُ الإِسْلاَمِيَّةُ بقدسيَّتها ونزاهَتِهَا، وعُمُومها ودوامِها، ولا تزالُ دِيناً يُتعبَّدُ بها، وقُرْبَةً يُتقرَّب بها إلى المَولَىٰ عزَّ وجلَّ.

والضميرُ البشريُّ هو المحلُّ الكاملُ المشتملُ علَىٰ مراقبة الله عزَّ وجلَّ بالتعبُّد والامتثالِ؛ لِذَا فقَدْ عُنِيَ الإسلامُ بتربيتِهِ، وتهذيبِ مَشَاعِرِهِ وأحاسيسه، وتطهِيرِهِ، وذلك في القسْمِ الأَخْلاقِيِّ من التَّشْرِيعِ.

والتعاليمُ الخلقيَّةُ عنصرٌ هامٌّ من عناصر التربيةِ الإسلاميَّة، فلها دَوْرٌ كبيرٌ في إعْدَاد النُّمُوذجِ الكامِلِ في البَشَرِ، وقد امتزجَتْ هذه التعاليمُ الخلقيَّةُ بالقَوَاعِدِ التشريعيَّة، لتلفتَ نظَرَ التصرُّفَاتِ الإِنْسَانِيَّةِ إِلَىٰ ناحيةٍ هامَّة تفوقُ المَصَالح الدنيويَّة.

والتعاليمُ الخلقيَّةُ منهجٌ ربانيٌّ للتربية، يرتفعُ به الإنسانُ إِلَىٰ ذِرْوَةِ الرِّفْعَةِ فَوْقَ أدرانِ المادِّيَّة، فكان التواضعُ والخشُوعُ قُوَّةً، شدَّتِ المتواضِعَ الخاشِعَ إلى الله عزَّ وجلَّ: **﴿وَعِبَادُ الرَّحمن الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾** [الفرقان: ٦٣] ويقول ﷺ: «الإِيمَانُ بِضعٌ وسَبْعُونَ شُعْبَةً، وَالحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ».

فَعَلَىٰ أغصانِ شَجَرَةِ الإِيمَانِ قامَتْ دعائمُ الأَخْلاَقِ، وبها يقْوَى المؤْمِنُ وتنمو مؤاخَاتُهُ لأخيه المُؤْمِنِ، والعقيدةُ الحقَّةُ هي التي تَصْنَعُ المؤْمِنَ القويَّ وتَمْزجُ نَفْسَهُ ورُوحَهُ بمكارم الأَخْلاق.

ولقد اتَّفَقَتْ جميعُ الشرائعِ السماويَّة على الأُسُسِ الأخلاقيَّة اللازمة لتربية الضَّمير الإنسانيّ في إرشَادِهِ إلى الخَيْر وتحْذِيرِهِ عن الشَّرِّ.

والأخلاق في الإِسْلاَمِ اهتمَّتِ اهتماماً بالغاً بتصرُّفات الإِنْسَانِ وسلوكِهِ وتناوَلَتِ العلاَقَةُ بيْنَهُ وبيْنَ ربِّه ونَفْسِهِ وأُسْرَتِهِ ومجتمعِهِ.

ومن الملاحَظِ في تاريخِ التَّشْرِيعِ الإسلاميِّ اقترانَ خطاباتِ الإيمانِ في «مَكَّةَ»

بخطاباتِ الحَضّ على التمسُّك بالمكارم الأخلاقيَّة.

ولقد عالجَ الوحْيُ ذلك في أُولَىٰ مراحله؛ بأن اهتَمَّ به، وبالَغَ في تصوير المَفَاسِدِ واقْترانها بعبارَاتِ الوَعْد والوَعِيد، وكان عمومُ الخطابِ وإطلاقُهُ في تكْوينِ حقَائِقِ الأخلاق، لكي يَسْلُكَ المؤمِنُونَ كلَّ أبوابِ الخَيْر ودُرُوبِهِ.

أما في مجتمع المَدِينَةِ عندَما تكوَّنَ المجتمعُ، وتعدَّدتِ الحاجَاتُ، ورَسَخَتِ العقائدُ والعباداتُ في الضَّمَائر والقُلُوبِ، جاءَتِ التَّقْيِيداتُ، وتميَّز حظُّ النَّفْسِ وقَصْدُ التوكُّل، وقام مجتمعُ المؤْمِنِينَ على أَسَاسِ الأخوَّة الصادقَة التي تتلاشَىٰ تَحْتَهَا كلُّ العَصَبِيَّاتِ والتفَاخُرُ بالأنسابِ والأحْسَاب.

وجَمَعَ المؤمنينَ رِبَاطُ الحُبِّ والمَوَدَّةِ فيما بينَهُمْ؛ يقول رسولُ الله ﷺ: «لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»[1].

وعلى هذا الأساسِ الأخلاقيِّ المَتِينِ قامَتِ العَلاَقَةُ بين أفراد الأُسْرة تغلِّفُها الرحْمَةُ والعِشْرَةُ والمَعْرُوفُ: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ [الروم: ١٢].

وأيضاً العلاقةُ بين الوَالِدِ وأَبَوَيْهِ، قامَتْ على أساسِ الإِحْسَانِ: ﴿**وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا**﴾ [الإسراء: ٢٣].

وكانت العلاقةُ بين الرَّسُول ﷺ وأصْحَابِهِ يتضمَّنها قولُهُ عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وكذلك حدَّد الله العلاقَةَ بين المسْلِمِينَ وأعدائهم عَلَىٰ هذا الأَسَاس الأخلاقيِّ؛ فلا سُخْرِيَةَ من أحدٍ: ﴿**لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ، وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ**﴾ [الحجرات: ١١].

ونهى أيضاً عن التجسُّس والغِيْبَةِ، ونهَىٰ عن الأخْذِ بالظِّنَّةِ: ﴿**إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**﴾ [الحجرات: ٦].

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٧٣) كتاب الإيمان باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١٣) ومسلم (١/ ٦٧) كتاب الإيمان باب الدليل على أن من خصال الإيمان (٧١ ـ ٤٥) والنسائي (٨/ ١١٥) كتاب الإيمان باب علامة الإيمان (٥٠١٧).

الأَخْلاَقُ بَيْنَ الْعِبَادَاتِ وَالتَّشْرِيع

مما لا شَكَّ فيه أَنَّ للعبادَاتِ دَوْراً كَبيراً في تَهْذِيبِ النفْسِ البشريَّة بما ينْعَكِسُ على الفَرْد والجمَاعة بمكَارم الأَخْلاق، فالصَّلاة ـ مثلاً ـ عبادةٌ تظهر الخُضُوعَ والذُّلَّ لله، وهي مع هذا ﴿**تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وكذلك الصومُ سياجٌ للإنسَانِ يَقِيهِ الشُّرُور والمهالِكَ: «الصَّوْمُ جُنَّةٌ؛ فَإِنْ أَحَدٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ، فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ» والزكاةُ أيضاً يتحقَّق فيها الْعُنْصُرُ الأخلاقيُّ: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقال تعالَىٰ في الحَجِّ: ﴿**فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ، فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ**﴾ [البقرة: ١٩٧].

ولم يقتصرْ هذا الارتباطُ الحميمُ بين الأخلاقِ والعبَادَاتِ، بل اقترن التشريعُ الإسلاميُّ في أصوله وأهدافِه بالأسَاسِ الأخلاقيِّ على العموم؛ يقول الله تعالَىٰ: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ**﴾ [آل عمران: ٩١] ويقولُ: ﴿**وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ**﴾ [النور: ٢] ويقولُ ﴿**اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٨]. ففي جميع الأحكام التشريعيَّة نُلاَحِظُ بوُضُوحٍ ـ بنَاءَهَا على الآداب الأخلاقيَّة الساميَة، وذلك في الاقتصادِ والقانُونِ وشتى المُعَامَلاتِ الإنسانيَّة.

إنَّ الدِّينَ الإسلاميَّ علَىٰ مدار نصوصِهِ جميعهَا قد اسْتَوْعَبَ كلَّ الفضائل التي يُمْكِنُ تحققُها في الأعمال الإنسانيَّة؛ وكذلك فعلُ الرسُولِ ﷺ فلَمْ يَدَعْ أَمْراً فيه هُدًى للنَّاسِ إلاَّ وأرشَدَهُمْ إليه؛ حتَّىٰ أدنى الأشياءِ؛ في الكلامِ والاستماعِ والمأكَلِ والمَلْبَس... الخ ولم تقفِ التشريعاتُ الأخلاقيَّةُ عند حدود الإنسانِ، بل تعدَّتْه إلى الحيوانِ بما وضَعَتْهُ من الأمر بالرِّفْقِ به، وإحْسَانِ معامَلَتِهِ والانتفاعِ به؛ يقولُ رسولُ الله ﷺ: «إِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ»(١). ويقولُ: «دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ، حَبَسَتْهَا؛

---

(١) أخرجه مسلم (١٥٤٨/٣) كتاب الصيد والذبائح ـ باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة ـ حديث (٥٧/ ١٩٥٥) والطيالسي (١/ ٣٤١ ـ ٣٤٢) كتاب الصيد والذبائح ـ باب ما جاء في نحر الإبل وذبح غيرها ـ حديث (١٧٤٠) وأحمد (٤/ ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥) وأبو داود (٣/ ٢٤٤) كتاب الأضاحي ـ باب في النهي أن تصبر البهائم والرفق بالذبيحة ـ حديث (٢٨١٥) والترمذي (٤/ ٢٣)=

فَلاَ هِيَ أَطْعَمَتْهَا، وَلاَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ»[1].

وفي السَّعْيِ للحصولِ على المال وقَضَاءِ المصالِحِ الدنيويَّة، لم يترك الشرعُ هذا الأَمْرَ إلاَّ وقرنَهُ بالتعالِيمِ الأخلاقيَّة التي تَحْفَظُهُ وتَصُونُهُ، وقد ذَكَرَ العلماءُ جملةً من هذِهِ التَّعَالِيمِ الَّتي يجبُ مراعاتها:

١ ـ أنْ يَكُونَ السعْيُ للحُصُولِ على المَالِ خالياً من الشُّحِّ والحرْصِ وعدم الالتزام بما أَمَرَ به الشرعُ ونَهَىٰ عنه، حتَّى لا يتحوَّل الإنسانُ في طَمَعِهِ إلى بهيمةٍ ضالَّةٍ لا تَعْرِفُ إلاَّ إشْبَاعَ الغريزَةِ بالشَّهَوات.

٢ ـ أن تكون طرقُ الحُصُول على المَالِ مشروعةً حَلاَلاً، وأنْ يمتنع السَّاعِي عمَّا حَرَّم اللَّهُ، ثم ينفق ما اكْتَسَبَهُ في طُرُقٍ مشروعَةٍ لا تُذَمُّ شَرْعاً.

٣ ـ أن يتحلَّى الإنْسَانُ بمبدإِ الإِيثَارِ، وعندما يَصِلُ إلى هذه الدَّرَجَةِ، فإنَّه قد بَلَغَ الذِّرْوَةَ؛ إذْ إِنَّهُ ينسَىٰ نفسَهُ، ويُسْقِط حقَّها حتَّىٰ تصيرَ عنْدَهُ من قبيل ما يُنْسَىٰ بقوَّة يقينه

= كتاب الديات ـ باب ما جاء في النهي عن المثلة ـ حديث (١٤٠٩) والنسائي (٧/ ٢٢٩) كتاب الضحايا ـ باب حسن الذبح وابن ماجه (٢/ ١٠٥٨) كتاب الذبائح ـ باب إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح حديث (٣١٧٠) وابن الجارود ص(٣٠١): باب ما جاء في الذبائح ـ حديث (٨٩٩).

والدارمي (٢/ ٨٢) كتاب الأضاحي: باب في حسن الذبيحة وعبد الرزاق (٤/ ٤٩٢) رقم (٨٦٠٣، ٨٦٠٤) وابن حبان (٥٨٥٣ ـ الإحسان) والطبراني في «الكبير» (٧/ رقم ٧١١٤) وفي الصغير (٢/ ١٠٥) والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص٣٨٦) والخطيب في «تاريخه» (٥/ ٢٧٨) والبيهقي (٨/ ٦٠) والبغوي في «شرح السنة» (٦/ ٢١ ـ بتحقيقنا) من طريق أبي قلابة عن أبي الأشعث عن شداد بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله كتب الإحسان على كل مسلم فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته. وللحديث لفظ آخر: بلفظ: إذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة.

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٤٠٩) كتاب بدء الخلق: باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم.. حديث (٣٣١٨) ومسلم (٤/ ١٧٦٠) كتاب السلام: باب تحريم قتل الهرة حديث (١٥١/ ٢٢٤٢)، (١٥٢/ ٢٢٤٣) وأحمد (٢/ ٢٦٩، ٢٨٦، ٣١٧، ٤٢٤) وابن ماجه (٢/ ١٤٢١) كتاب الزهد: باب ذكر التوبة حديث (٤٢٥٦) وعبد الرزاق (١١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥) رقم (٢٠٥٥١) وأبو يعلى (١٠/ ٣٤١) رقم (٥٩٣٥) وابن حبان (٥٣٥) من طرق عن أبي هريرة به وللحديث شاهد من حديث ابن عمر.

أخرجه البخاري (٦/ ٤٠٩) كتاب بدء الخلق: باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم حديث (٣٣١٨) ومسلم (٤/ ١٧٦٠) كتاب السلام: باب تحريم قتل الهرة حديث (١٥١/ ٢٢٤٢) من طريق نافع عن ابن عمر.

بالله؛ لأنه وثق أنَّ رزقَهُ عند الله، فلا يأْخُذُهُ أحدٌ، فاطْمَأَنَّتْ نفسُهُ لذلك؛ يقولُ رسول الله ﷺ: «إِنَّ الأَشْعَرِيِّينَ، إِذا أَرْمَلُوا فِي الغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»[1].

وفي هؤلاءِ يقولُ الله عزَّ وجَلَّ: **﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾**.

والمساواةُ أيضاً مبدأٌ من المبادىءِ الساميَةِ الَّتي حَضَّ عليها الإسلامُ، فلا تَمْييزَ بَيْنَ أَحَدٍ وأحدٍ إلاَّ بالتقوَىٰ: **﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾** [الحجرات: ١٣].

ولَيْسَتِ التعاليمُ الأخلاقيَّةُ الَّتِي حضَّ عليها الشارعُ وأَمَرَ بِهَا ـ أموراً اختياريَّةً، بلْ منها ما فيه الإلزامُ الشرعيُّ وهو ما عدا ما تَدْعُو إِلَيْهِ النفسُ من مبالَغَةٍ في الكمال، أمَّا أَصْلُ الأُمورِ الأخلاقيَّة الَّتي تعودُ على الفَرْدِ والمجتمع بالإِصْلاحِ والطهارَةِ، فإنَّها أمورٌ حتمية.

ومكارمُ الأخلاقِ في التشْريعِ الإسلاميِّ شاملةٌ لكلِّ نوعٍ من أنواعِ الأحْكَامِ، فمِنْ مكَارِمِ الأخْلاَقِ ما هو لاَزِمٌ، كالمتعة للمطلقة: **﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ﴾** [البقرة: ٢٣٦].

كذلك قَامَتْ أحكامُ المُعَامَلاتِ على كثيرٍ من المبادىءِ الأخلاقيَّة، فمنع الشَّرْعُ بَيْعَ النَّجَاسَاتِ، ونهى عنه المُضَارَبَاتِ «لاَ يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَىٰ بَيْعِ أَخِيهِ»، ونهى أيضاً عن الخِدَاعِ والتَّدْلِيسِ والغِشِّ، وشرع الوديعَة، واللُّقطَةَ، والعَارِيَةَ، والهِبَةَ، والقَرْضَ، وجمع ذلك المبدأُ العامُّ في قوله: **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** [المائدة: ٢].

كذلك في مسائل السياسَةِ الشرعيَّة، أرشد إِلَىٰ توفُّر الوَرَعِ، وكَمَال المروءةِ، والحِلْمِ، فيمن يقومُ بأُمُورِ النَّاسِ، وأمر الوُلاَةَ والقُضَاة بالمواساة للرَّعيَّة، وتجنُّب الضِّيق والضَّجَرِ منهم.

وفي أَحْكَامِ الجِهادِ الإسلاميِّ أَدَبَ الشَارعُ المُجَاهِدَ في سَبيلِ اللَّهِ بخصالٍ حميدةٍ؛ فنهَىٰ عن قَتْلِ النِّسَاء والصِّبْيَان والعَجَزَة والرُّهْبَان، ونهى عن المُثْلَةِ بالإِنْسَانِ، وأمر بحفْظِ

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ١٥٣) كتاب الشركة باب الشركة في الطعام والعروض (٢٤٨٦) ومسلم (٤/ ١٩٤٤) فضائل الصحابة باب فضائل الأشعريين (١٦٧/ ٢٥٠٠) والبغوي في «شرح السنة» (٤/ ٣٦٢).

العُهُود، وعَدَم حَبْسِ الرسُولِ المُرْسَلِ من قِبَل الْعَدُوِّ، بلْ أَمَرَ بإجارَة العَدُوِّ، إذا استجار: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾.

وعندما شَرَعَ اللّهُ العقوباتِ والحُدُودَ، نَهَىٰ عن الإسْرَافِ فيها؛ فلا تُضْرَبُ الوجُوهُ، ولا مواضِعُ الإيذاءِ؛ يقول عَزَّ وجلَّ: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً، فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً، فَلاَ يُسْرِفْ في القَتْلِ﴾ [الإسراء: ٣٣] وبهذا تتَّضِحُ صورةُ الحَيَاة في نَظَر الشَّارِع، حياةٌ إنسانيَّةٌ راقيَةٌ مهذَّبَةٌ كلُّها خَيْرٌ ونَفْعٌ ومصلحةٌ؛ حتَّى ليكاد الإنسانُ أنْ يصير مَلَكاً فوْقَ الأرضِ، وإذا استَقَامَ الإنسَانُ عَلَىٰ هدى التشريعات الإسلاميَّة، تمحَّضَتِ الحياةُ خَيْراً ونَفْعاً وطهارةً وعفَّةً في الدنيا، أمَّا في الآخرة، فالنَّعيمُ الخالدُ في جنَّةٍ عرضُهَا السَّمواتُ والأَرْضُ أُعِدَّتْ للمتقين.

كَيْفِيَّةُ نُزُولِ آيَاتِ التَّشْرِيع

عنْدَمَا هاجَرَ الرسُولُ ﷺ إلى «المَدِينَةِ»، لم تكُنْ حينئذ دولةٌ لَهَا نُظُمٌ قائمةٌ وأسسٌ ثابتةٌ تصْلُحُ لأن تُؤَسَّسَ عليها دولةٌ ناشئةٌ على مبادىءَ جديدةٍ تستقيمُ عليها أمورُ النَّاس، ولم يكنِ العهدُ المَكِّيُّ صالحاً لوجُودِ مِثْلِ هذهِ التَّشْريعَاتِ القادِرَةِ على تنظيمِ هذه الدَّوْلةِ؛ نَظَراً لقلَّة المُسْلِمِينَ وضعْفِهِمْ آنذاك.

ولما اسْتقَرَّ النبيُّ ﷺ بالمدينَةِ، توالَتِ الآياتُ بالتشريعِ بَعْدَ أنْ بَدَأَ تكْوينُ الدَّوْلَةِ، واتخذ الوحْي التشريعيُّ طرقاً متعدِّدة نذكرها فيما يَلِي:

١ ـ قد يأْتِي الحكْمُ التشريعيُّ جواباً عن سُؤَالٍ مثَلاً:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ، قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

﴿يَسْأَلُونكَ عَنِ المَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

﴿يَسْأَلُونكَ عَنِ الأَنْفَالِ﴾ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ﴾.

٢ ـ وهناك طريقٌ آخَرُ لمعرفَةِ الحُكْمِ، وهو الاستفتاءُ:

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلاَلَةِ، إِن امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ، وَلَهُ أُخْتٌ، فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ، وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يفتيكُمْ فِيهِنَّ﴾.

٣ ـ وطريقةٌ أخرىٰ لبيانِ الأَحكَامِ؛ وذلك من غَيْرِ سؤالٍ أو استفتاءٍ، بل لإظهارِ حُكمِ اللَّهِ؛ مثل:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣]
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

إِلَىٰ أنْ أكملَ اللَّهُ الدِّينَ وميَّزَ اللَّهُ الحلالَ مِنَ الحَرَام، نَزَلَ قولُهُ تَعَالَىٰ: ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ، وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣].

وَهَكَذَا كان التشريعُ الإسلاميُّ لبيانِ واقِعِ الحَيَاة، وإِصْلاَحِ شئونِهِمْ، علَىٰ أن القواعِدَ والكُلِّيَّات التي قرَّرها القرآنُ تكونُ شاملةً ووافيةً بما لم يَقَع في حياتِهِ مِمَّا سيجدُّ بعْدُ، وتنطبقُ عليه مبادىءُ الدين، وكلِّيَّاتُ التشريعِ، وتلْكَ هي معجزةُ القُرْآن الدائمةُ.

والتَّشريعُ الإسلاميُّ شاملٌ لكلِّ ما اسْتَحْدَثَ من أسماءِ الفُرُوعِ والقوانينِ الحَدِيثَةِ، ولقد قَسَّم الفقهاء الفقْهَ إلى أبوابٍ للعباداتِ، وأبوابٍ للمعاملاتِ، وبذلك فرَّقوا بين المَسَائِلِ الدينيَّة، وبيْنَ القانُونِ بمعناه الحَدِيثِ.

ولقد قسَّم القانونيُّون القانُونَ العامَّ تقسيماً حديثاً إِلى قانونٍ خاصٍّ وقانون عامٍّ، فالقانونُ الخاصُّ يشْمَلُ القَوَاعِدَ الخاصَّة بالأفراد وضبط العلاقاتِ بينَهُمْ، وتدْخُلُ تحته أبْوَابُ الأَحْوَالِ الشخصيَّة.

أما القانونُ العامُّ، فإنَّه يختصُّ بالقوانينِ التي تَسْرِي على السُّلْطَات العامَّة، وضبْط العَلاَقَاتِ بيْنَ هذه السُّلُطَاتِ والأفراد.

وبهذا التقْسِيم نجدُ في القانونِ الإسْلاميِّ قانوناً مَدَنِيّاً، وقانوناً تجاريّاً، وقانوناً للمرافَعَاتِ، وقانوناً إِدارِيّاً، وقانوناً دُسْتُورِيّاً، وقانوناً جنائياً... إلخ.

أُسُسُ التَّشْرِيعِ الإِسْلاَمِيِّ

قامَ التشريعُ الإِسْلاَمِيُّ على جملةٍ من المبادىءِ الأَساسِيَّة التي تجعل أحكامَهُ ميسَّرة وسَهْلَةً، ولكي يتسنَّىٰ للمُسْلِمِ الامتثالُ لأَوامِرِ اللَّهِ ونواهيهِ في كلِّ عَصْرٍ ومجتمعٍ علَىٰ مَرِّ العُصُورِ.

وإنَا لنذكُرُ هذه المبادىءَ فيما يَلِي:

١ ـ رَفْعُ الحَرَجِ:

والمرادُ به في التشريعِ الإسْلاميِّ نَفْيُ المشَقَّة الزائِدَةِ الَّتي تضيقُ بها النُفُوسُ، وتَمَلُّ القلوبُ الأعمالَ مَعَها، فتنقطعُ عن الاستِمْرَارِ؛ قال تعالَىٰ: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾** [الحج: ٧٨] و رفع الحَرَج هذا يشمَلُ جميعَ المَجَالاَتِ: ففي العبَادَاتِ وردَتِ الرخصُ؛ كقَصْرِ الصَّلاَةِ، والإفْطَار في السَّفَر، والتَّيَمُّم عند عَدَمِ المَاءِ، وجوازِ الإفْطَارِ للمَرِيضِ والحَامِلِ المُرْضِعِ.

ويشْمَلُ مجالَ العَاداتِ، حيْثُ أباح اللّٰهُ لعبادِهِ التمتُّعَ بالطيبات من الرزْقِ.

وفي المعاملاتِ: قرَّر الشَّارعُ أنْ تُدْرَأَ الحدودُ بالشُّبُهَاتِ، وجعل دية المَقْتُولِ على عاقلَةِ القَاتِلِ، ورخَّص في أكْلِ المَيْتَة عندَ خَوْفِ الهَلاكِ من الجُوعِ، كذلكَ شَرَعَ السَّلَمَ والقَرْضَ.

٢ ـ قِلَّةُ التَّكَالِيفِ وَسُهُولَتُهَا:

جاءَتْ أحكامُ الشريعَةِ الإسلاميَّةِ وَسَطاً من غَيْر إرهَاقٍ ولا إعْنَاتٍ، فأركانُ الإسلامِ الخَمْسِ محدودةٌ يُمْكِنُ معرفتُهَا وآمتثالُهَا في يُسْر وسُهُولة، مع أن الثَّوَابَ الَّذي وَعَدَ اللّٰهُ به عبادَهُ علَىٰ ذلك عَظِيمٌ، فالله سبحانه يُجَازِي على الحَسَنَةِ بِعَشْر أمْثَالها.

وهذه الأركانُ لا تحتاجُ في الامتثالِ إلَىٰ تَفَارِيعَ وَتَفَاصِيلَ، أما كَثْرةُ المسائِلِ الَّتي نلاحِظُهَا في كُتُب الفِقْهِ؛ فذَلِكَ شأنُ العُلَمَاء لبيانِ الأحكامِ عنْدَ وجُودِ الاحْتمالاَتِ والعَوَارِضِ.

ولقد نَهَى اللّٰهُ ـ تعالَىٰ ـ عن التعمُّق في المَسْأَلَة؛ لئلاَّ يكونَ سَبَباً في فَرْض أحْكَامٍ قد تُرْهِقُ المكلَّفين وتُعْجِزُهُمْ عن الامتثال لها.

ومما يذكر في ذلك أمرُ اللّٰهِ بنِي إسْرَائِيلَ بذَبْحِ بَقَرَةٍ، ولو أنَّهم ذبَحُوا أيَّ بقرةٍ، لكفاهُمْ ذلك، لكنَّهم تعنَّتُوا وَأَلَحُوا في السُّؤَال، فشدَّدَ اللّٰهُ عليهم؛ يقول الله تعالَىٰ: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أشْيَاءَ، إنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤكُمْ، وَإنْ تَسْأَلُوا عَنها حِينَ يُنَزَّلُ القُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ، عَفَا اللّٰهُ عَنها واللّٰهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾** [المائدة: ١٠١].

وهذا كلُّه يبيِّن سماحة الإسْلاَمِ ويُسْرَهُ وعَدَمَ إرْهَاقِ المكلَّفين بكَثْرَة التَّكَاليف والأحْكَام.

٣ ـ التَّدَرُّجُ في الأَحْكَامِ:

الله ـ سبحانه ـ أعلَمُ بعبادِهِ من أنفُسِهِمْ ـ ولَمَّا كَانَت العَرَبُ قبل الإسلام قَدْ تملَّكَتْهُمُ الغرائِزُ والشَّهَوَاتُ، وتحكَّمَتْ فيهم الأهْوَاءُ والعاداتُ المذمُومَةُ، كان من الصَّعْب علَيْهِمُ الإقلاعُ عَمَّا اعتادُوهُ دفعةً واحدةً؛ لما فيه من المَشَقَّةِ الَّتي تُبْعِدُهُمْ عن الامتثال للشَّرْع؛ لذلك رحمهم اللَّهُ، فأخذهم بالتدرُّج والتَّمْهِيدِ، ثم شَرَعَ لهم الأحكامَ؛ حيث ترَكَهُمْ أوَّلاً علَىٰ بعْضِ ما أَلِفوهُ؛ تأليفاً لهم، واسْتِدْراجاً؛ فقد تعوَّدوا شُرْبَ الخَمْرِ، وتمكَّنَتْ مِنهم، فترَكَهُمْ الشَّرْعُ في بداية الأمْرِ بدون نَهْيٍ صريحٍ، وَلَمَّا تمكَّنَ الإيمانُ في القلوب، وأدركُوا عدم تناسُبِ الخَمْرِ مع الدِّينِ وكمالِهِ ـ نهاهم المَوْلَىٰ عنها، وصرَّح بتَحْرِيمها، وجزم بذلك في قَوْلِهِ: **﴿إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾** [المائدة: ٩٠].

وَعَلَىٰ أساسِ التدرُّج في الأحكام التشريعيَّة؛ جاءت أحكامُ الجِهَادِ وَتَحْرِيمِ الزِّنَا.

وكانت الصلاةُ أولاً ركعتَيْنِ بالغداةِ والعَشِيِّ، ثم زادَتْ بعد ذلك إلَىٰ خَمْسٍ ليلةَ المعراجِ.
وكان الصَّوْمُ أولاً ثلاثَةَ أيَّامٍ أو يَوْمَ عاشُورَاءَ، ثم استقرَّ إلى صوم رمضانَ مِنْ كُلِّ عامٍ.

وقد بيَّنتِ السيدةُ عائِشَةُ أثَر التدرُّج فيما صَحَّ عَنْها: «إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلُ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ المُفَصَّلِ فِيهَا ذِكْرُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ حَتَّىٰ إِذَا ثَابَ النَّاسُ إلى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ والحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ؛ لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الشُّرْبَ أَبَداً، وَلَوْ نَزَلَ؛ لاَ تَزْنُوا، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا» رواه البخاريُّ[1].

٤ ـ وُقُوعُ النَّسْخِ:

وضع التشْرِيعُ الإلهيُّ في أَسَاسِهِ لِتَوْفِيرِ مَصَالِحِ العِبَادِ ودَرْءِ المَفَاسِدِ التي تضرُّهم؛ وذلك يوضِّح لنا فائدَةَ وقُوعِ النَّسْخِ في بَعْضِ الأحْكَامِ؛ مراعاةً لِمَصَالِحِ النَّاس وتَيْسِيراً عَلَيْهِمْ: فمثلاً: كانَتِ الوصيَّةُ واجبةً قَبْل بيانِ أحْكَامِ الميرَاثِ، ثم نُسِخَتْ بآيات المواريث.

وكانَتْ عدَّةُ المتوفَّىٰ عنها زَوْجُهَا عاماً كاملاً، ثم نُسِخَ ذلك بأربعة أشْهُرٍ وعَشَرَةِ أيَّامٍ، لما اقتضته الحِكْمَةُ الإلهيَّةُ في تَمْهِيدِ الأحكام.

---

(١) أخرجه البخاري ٦/٤١٨ في كتاب فضائل القرآن حديث (٤٩٩٣).

أَنوَاعُ الأَحكَامِ التَّشرِيعِيَّةِ

١ ـ الأَحكَامُ القَطعِيَّةُ:

وهي الأحكامُ التي تَثبُتُ بدليلِ قطعيِّ الثبوتِ وقَطعِيِّ الدَّلالَةِ، وتثبُتُ هذه الأحكامُ بالنُصوصِ الشرعيَّةِ؛ كالآياتِ والأحاديثِ المتواتِرَةِ الَّتِي لا تحتملُ غَيْرَ معنًى واحدٍ؛ مثل قوله تعالَىٰ: ﴿وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فهو حكمٌ قطعيُّ الدَّلالَةِ على ثبوتِ فَرْضِيَّةِ مَسْحِ الرأسِ في الوضوء.

وكذلك الأحكامُ التي ثَبَتَتْ، وأصبَحَتْ معلومةً من الدين بالضَّرورة؛ كأركان الإسلام الخَمْسَةِ؛ وكذلك الأَحكَامُ التي ثبتَتْ بالإجْمَاعِ ثبوتاً قطعياً كإجماعِ الصَّحَابَةِ علَىٰ بَعْضِ الأحكَامِ في عَصْرٍ. وهذه الأحكامُ القطعيَّةُ ليْسَتْ مَحلاً للاجتهادِ لقطعيَّة ثبوتها ودلالَتِهَا عَلَى المَعْنَى المَقْصُودِ.

ومثلُ ذلكَ الأحكَامُ الثابتةُ بالأحَادِيثِ المتواترةِ الَّتي لا تحتملُ معانِيَ أُخَرَ غَيْرَ المعانِي الَّتي دَلَّتْ عليها الأحاديثُ.

٢ ـ الأَحكَامُ الظَّنِّيَّةُ أَوِ الاجْتِهَادِيَّةُ:

وهي الأحكَامُ الَّتي ثَبَتَتْ بدليلِ قطعيِّ الثبوتِ ظَنِّيِّ الدَّلالَةِ؛ بأنْ كَانَ اللفظُ مُحْتَمِلاً لأَكْثَرِ مِنْ معنًى؛ كلفظ «قُرُوء» في قوله تعالَىٰ: **﴿وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾** [البقرة: ٢٢٨].

لأنَّ لفظَ «القرء» مشتركٌ في معنى الحَيْض والطُّهر، فالقول بأن عدَّةَ المُطَلَّقة مِنْ ذواتِ الحَيْضِ ثلاثةُ أَطْهَارٍ، أو ثلاثُ حِيَضٍ ـ ظَنِّيٌّ؛ لعدم القَطْع بالمُرَاد من القرء.

وأيضاً: الحكْمُ الثَّابِتُ بالدَّلِيلِ الظَّنِّيِّ الثبوتِ ـ ظَنِيٌّ، وإنْ كان قطعيَّ الدَّلاَلَةِ، وكذلك الحكْمُ الثَّابِتُ بدليلِ ظَنِّيِّ الثُّبُوتِ والدَّلاَلَة معاً، فهذه الأنواعُ الثلاثَةُ أحكامٌ ظَنِّيَّةٌ؛ لوجودِ الظَّنِّ في الدليل.

والملاحظُ أَنَّ أكثر الأحكامِ الفقهيَّة من باب الظَّنِّ؛ لعَدَمِ القَطْعِ في الدَّلاَلَة، وذلك طريقٌ فيه تيسيرٌ على النَّاس؛ لأن الله ـ تعالَىٰ ـ لَمْ يكلِّفِ النَّاسَ إلاَّ بما في وُسْعِهِمْ.

وتنقسِمُ الأحكامُ التشرِيعِيَّةُ بالنَّظَرِ إلى الخِطَابِ الشرعيِّ إِلَىٰ:

١ ـ الأَحْكَامِ التَّكْلِيفيَّةِ:

وهي التي طَلَبَ الشَّارعُ فيها تكْلِيفَ العبَادِ بطَلَبِ فعْلٍ أو تَرْكِهِ، وهذا النوْعُ يشْمَلُ:

أ ـ الإيجابَ، وهو طَلَبُ الفعْلِ طلباً جازماً؛ كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

ب ـ النَّدْبَ، وهو طَلَبُ الفعْلِ طلباً غَيْرَ جازم؛ كقوله ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً﴾ [النور: ٣٣].

حـ ـ التَّحْرِيمِ: إنْ كان المطلوبُ تَرْكَ الفعْلِ تركاً حازماً؛ كقوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: ٣٢].

د ـ الكَرَاهَةَ: إنْ كان المطلُوب تَرْكَ الفعْلِ تركاً غير جازم؛ كقوله: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فالبيعُ عند أَذَانِ الجُمُعَةِ مكْرُوهٌ، والنهْيُ عن البَيْعِ ليْسَ لذاتِهِ، إنما لأمْرٍ خارجٍ عَنْهُ، وهو وقْتُ الأذانِ ليَوْمِ الجُمُعَةِ.

هـ ـ التَّخْيِيرَ، وهو إباحةُ الفعْلِ أو تَرْكُهُ؛ كقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥].

٢ ـ الأَحْكَامُ الوَضْعِيَّةُ:

والحكمُ الوضعيُّ هو الذي يكونُ خطَابُ الشَّارعِ فيه متعلِّقاً تعلُّق شَيْء بشيءٍ؛ كجعل الشارعِ الشيء رُكْناً لشيء آخر، أو علَّة له، أو سبباً، أو شرطاً، أو علامةً أو مانعاً.

فالركْنُ؛ كقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ [الحج: ٧٧]؛ فإن ذلك معناه طَلَبُ الركوع والسُّجودِ في ماهيَّةِ الصَّلاة الشَّرعيَّة.

والشَّرْطُ؛ مثلُ قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ، فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] فقد علَّق الشارعُ الوُضُوءَ بالصَّلاة. والعِلَّةُ؛ كقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فشهودُ هلال شهْرِ رمضانَ علَّةٌ ظَاهِرَةٌ في وُجُوبِ الصَّوْم.

والعَلامة؛ مثلُ الأذَانِ في وقْتِ الصَّلاَةِ للإعْلاَمِ بحُصُولِ وقتها.

الأَحكَامُ القَضَائِيَّةُ وَالدِّيَانِيَّةُ

١ ـ الأَحكَامُ القضَائِيَّةُ:

هي التي تنظِّم العلاقَةَ بين النَّاسِ بعْضِهِمْ مَعَ بَعْضٍ وَفْقَ ما قرَّرَهُ الشارعُ من الأحكامِ، وما يَحْكُمُ به القاضِي؛ اعتباراً للأُمُورِ الظاهِرة، وَمِنْ ذلك قولُهُمْ: هذا يصِحُّ قَضَاءً، وكذلك المُفْتِي إذا أَفتَىٰ بظاهر القَوْلِ، وكان هناك أَمْرٌ خَفِيٌّ يتعلَّقُ بالمَسْأَلَة لم يكْشِفْهُ المُسْتَفْتِي للمُفْتِي. وهكذا أرشَدَتِ الشريعةُ النَّاسَ إِلَىٰ أنَّ وجودَهُمْ وأَعْمالَهُمْ في هذه الحياةِ، إنَّما هو مقدِّمَةٌ لحياة أخرَىٰ خالِدَة فيها ثوابٌ وحسابٌ وعقابٌ؛ ومِنْ أَجْلها شُرِعَتِ العِباداتُ، وجَعَلَتِ الشريعةُ ضَمِيرَ المُسْلِم مُهَيْمناً على جَوَارِحِهِ وَحَوَاسِّهِ؛ يراقب اللَّهَ في كلِّ أعمالِهِ وأفْعَاله.

٢ ـ الأَحكَامُ الدِّيَانِيَّةُ:

وهي الأحكامُ الَّتي يحكُمُ بها الشَّارِعُ تبعاً لنيَّةِ الشخْصِ، فمرجِعُهَا إذن إلى النِّيَّة الَّتي لا يعلَمُها إلاَّ الله، ويترتَّب عليها الثَّوَابُ أو العقَابُ؛ ولهذا قالُوا: هذا يصحُّ قضاءً لا ديانةً.

واعتمادُ القَاضِي في أحكامِهِ على الظواهر لا يُصَيِّرُ الشَّيْءَ حَلاَلاً، أو حراماً؛ بخلاف القوانِينِ الوضعيَّة التي تعتمدُ على الظَّوَاهر فقَطْ، ولو كانَتِ النِّيَّةُ كاذبةً؛ إنَّما المَدَارُ في الْحِلِّ والحُرْمَة على حقيقةِ الأَمْرِ وباطِنِهِ.

مثلاً ـ إذا ادَّعَىٰ رَجُلٌ على امْرأَةٍ؛ أنَّها زوجَتُهُ، وأَتَىٰ بشاهدي زُورٍ، فقضى القاضِي بمقتَضَىٰ هذه الشَّهَادة الكَاذِبَةِ؛ أنَّها زوجَتُهُ؛ فإنَّ هذا الحكْمَ حُكْمٌ ظَاهِرِيٌّ قضائيٌّ فقطْ.

أما في الباطِنِ، وفي حقيقة الأَمْرِ، فهي ليْسَتْ زَوْجَةً له؛ فلا يَحِلُّ له فيما بيْنَهُ وبيْنَ اللَّه أنْ يعاشِرَهَا معاشرةَ الأَزْوَاجِ.

والأصْلُ فيما قرَّرناه سابقاً قولُ الرَّسُول ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِيَ لَهُ بِنَحْوِ مَا أَسْمَع، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئاً، فَلاَ يَأْخُذْهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ».

حُقُوقُ اللَّهِ ـ تَعَالَىٰ ـ وَحُقُوقُ الْعِبَادِ

قسَّم العلماءُ حُقُوقَ اللَّهِ وحقوقَ العبَادِ إلَىٰ أَرْبَعَةِ أقسَام:

١ ـ حُقُوقٌ خالِصَةٌ لِلَّهِ:

وذَلِكَ كَوُجُوبِ الإيمانِ والصَّلاَة، وضابِطُ هذه الحُقُوقِ أنَّها الأحكامُ الَّتي يتعلَّقُ بها النفعُ العامُّ للنَّاس مِنْ غَيْر اختصاصٍ بِأَحَدٍ، ونُسِبَتْ إلَيْهِ تعالَىٰ؛ لِعِظَمِ خَطَرِهَا وشُمُول نَفْعِها.

٢ ـ حُقُوقٌ خَالِصَةٌ لِلْعِبَادِ:

وهي الحقوقُ الَّتي تتعلَّقُ بها مصلحةٌ خاصَّةٌ لأحَدٍ من الناس؛ كبدل المُتْلَفِ، ومِلْكِ المُتْعَةِ بالنكاح... إلخ.

٣ ـ حُقُوقٌ ٱجْتَمَعَ فِيهَا حَقُّ اللَّهِ وَحَقُّ الْعِبَادِ، وَحَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ، وذلك مثلُ حَدِّ القَذْفِ، فحقُّ الله فيه هو إخلاءُ العَالَمِ مِنَ المَفَاسِد وحقُّ العَبْد صيانَةُ العِرْضِ، ودَفْعُ العارِ عن المَقْذُوفِ.

٤ ـ حُقُوقٌ ٱجْتَمَعَ فِيهَا الحَقَّانِ، وَحَقُّ العَبْدِ غَالِبٌ، ومثلُ ذلك القِصَاصُ، فَحَقُّ اللَّهِ فيه مِنْ جهَةِ إخْلاَءِ العَالَمِ مِنَ المَفَاسِد؛ ولهذا سَقَطَ بالشُّبْهَةِ، وحقُّ العَبْدِ فِيه مِنْ ناحِيَةِ وُقُوعِ الجنَايَةِ علَى نفْسِهِ.

الفَرْقُ بَيْنَ الحُكْمِ الصَّحِيحِ وَغَيْرِ الصَّحِيحِ

وصف الشَّارِعُ الحكيمُ أفْعَالَ المكلَّفِينَ بأوْصَافٍ شَرعيَّةٍ، وهذه الأوصاف أحكامٌ من الشَّارع تختصُّ بأفعالِ العبادات، وهذه الأوصافُ هي:

١ ـ البُطْلاَنُ:

ومعناه: عدمُ ترتُّب الأثَر المَقْصُود من الفعْلِ؛ لِخَلَلٍ في الأركان والشَّرائِطِ المعتَبَرَةِ شَرْعاً؛ كبيع المَيْتَةِ، وبَيْع الصَّبِيِّ، والمَجْنُونِ، لعَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ المَيْتَةِ، وعَدَمِ أهليَّةِ الصبيِّ والمَجْنُونِ للتصرُّفَات؛ فيتصفُ هذا الفعْلُ بالبُطْلاَنِ، ويكونُ باطلاً.

٢ ـ الفَسَادُ:

ومعناهُ: عدمُ ترتُّب الأثر المقْصُود من الفعْل لأمْرٍ خارجٍ، وذلك مثلُ البَيْعِ المنْعَقِدِ

بَيْن المكلَّفَيْنِ عَلَىٰ مَالٍ مُعْتَبَرٍ شَرْعاً، مَعَ ٱشتراطِ منفعة لأَحَدِ المتعاقِدَيْنِ لا يقتضيها العقدُ؛ كَشَرْطِ البائِعِ على المُشْتَرِي أنْ يَخْدُمَهُ أَيَّاماً.

٣ ـ الصِّحَّةُ:

وهي ترتُّبُ الأَثَر المقْصُودِ مِنَ الْفِعْلِ لِٱسْتِيفَائِهِ الأَرْكَانَ والشُّروطَ الشَّرعيَّة المعتبرةَ، فيكُونُ الفعْلُ بذلك صَحِيحاً؛ كَصِحَّة الصَّلاَةِ، إِذَا صَدَرَتْ على الصفَة الشَّرعيَّة.

أما أحكامُ المعاملاتِ، فإنَّ لها أَوْصَافاً خاصَّةً بها:

١ ـ ٱلانعِقَادُ:

وهو ارتباطُ أَجْزَاءِ التصرُّف بعْضِهَا ببَعْضٍ، وأَجْزَاءُ التصرُّف هي الإيجابُ والقَبُولُ من المتعاقِدَيْنِ، فيكونُ الفِعْلُ بذلك مُنْعَقِداً.

٢ ـ النَّفَاذُ:

وهو ترتُّب الأَثَرِ المقْصُودِ كترتُّبِ ملْكِ العَيْن على البَيْعِ بدُون توقُّف، فمثلاً بَيْعُ الفُضُولِيِّ الذي يَبِيعُ شَيْئاً مملوكاً لغيره مُنْعَقِدٌ، لكنَّه غَيْرُ نَافِذٍ؛ لأنَّه متوقِّف على إجَازَةِ المَالِكِ الأصليِّ.

٣ ـ اللُّزُومُ:

وهو كَوْنُ الفعْلِ غَيْرَ قَابِلٍ لِلْفَسْخِ، ولا يمكنُ رَفْعُهُ؛ وذلك مثل البَيْعِ المُطْلَقِ الَّذِي لم يشترطْ فيهِ خيارٌ، فإنَّه لازمٌ؛ لأنَّه لا يمكن فَسْخُهُ، أمَّا البَيْعُ بشَرْطِ الخيارِ، فإنَّه يمكنُ رَفْعُهُ بالشَّرْط؛ فلا يكونُ لاَزِماً.

العَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ

وهي نوعٌ من الأحكامِ الشرعيَّة الَّتي اعتبر فيها الشَّارع المقاصِدَ الأُخْرَوِيَّةَ ٱعتباراً أَوَّلِياً؛ كالثَّوَاب والعِقَاب.

أولاً: العَزِيمَةُ:

وهي في اللُّغَةِ: مشتقَّة من العَزْمِ الَّذي هو القُوَّة.

وفي الاصطلاح: ما شُرِعَ أَوَّلاً غَيْرَ مَبْنِيٍّ علَىٰ أَعْذَارِ العِبَادِ؛ كفرضيَّة الصَّلاَة والصَّوْم وغيرهما.

فقد ثَبَتَتْ فرضيَّةُ الصَّلاة بقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾.

وهذه الفرضيَّةُ ثابتةٌ أوّلاً بالنِّسْبة لقصرِ الصَّلاة في السَّفَر، ولَيْسَتْ مبنيَّةً على عُذْرٍ من أعذارِ العبَادِ؛ لأنَّ الله ـ تعالَىٰ ـ لم يعلِّقْ فرضيَّتَها على شيْءٍ، فلم يَقُلْ مثلاً: إذا كَانَ كَذَا، فأقيمُوا الصَّلاة.

ثانياً: الرُّخصَةُ:

وهي ما شُرِعَ ثانياً، وكان بناؤُهُ على أعْذَارِ العِبَادِ، ومثالُنَا على ذلك قولُهُ تعالَىٰ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

حيثُ يفيدُ إباحَةَ الإفطَارِ في رمضانَ للمُسَافِرِ والمَرِيضِ، ثم يَقْضِي ما أَفطَرَهُ في أيّامٍ أُخَرَ غَيْرَ رَمَضَانَ.

وغير هذا كثيرٌ في الأحكام التشريعيَّة الَّتي وردَتْ في القُرْآن والسُّنّة.

وبعد هذا التطواف حول الفقه وفلسفته يجدر بنا أن نبين المذاهب الفقهية والأسباب الرئيسية في اختلاف الفقهاء.

المذاهب الفقهية

تعددت المذاهب الفقهية، وانتشرت في كل مصر من الأمصار، وكتب لبعضها البقاء والاستمرار، وتزايد أتباعها عبر الزمن، وقد كان ذلك لمثل هذه المذاهب؛ لما توفر لها من بيئة علمية صالحة، استطاعت أن تحتضن هذه المذاهب، وتنشرها؛ وأن يصبح لكل مذهب مريدون وأتباع في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وينطبق كلامنا هذا على المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي.

وهناك مذاهب فقهية ارتبط وجودها بالسِّيَاسَةِ، أي أنها مذاهب فقهية سياسية، وقد وجدت هذه المذاهب أتباعاً لها جيلاً بعد جيل، وقد كان ذلك من عوامل بقائها مع الزمن، ومن هذه المذاهب الفقهية السياسية: مذهب الشيعة، ومذهب الخوارج.

غير أنَّ هناك بعض المذاهب الفقهية التي لم يكتب لها البقاء، ولم يوجد لها أتباع، وإنما ظل فقهها حبيس الكتب والمصنفات فحسب؛ ومن أمثلة هذه المذاهب:

مذهب الحسن البصري، وابن شَرَاحِيل الشعبي، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وأبي داود الظاهري، والليث بن سعد، وهناك مذاهب غيرها لم يكتب لها البقاء والاستمرار، غير أن كلامنا سيقتصر على هذه الأمثلة التي أوردناها؛ لشهرتها أكثر من غيرها:

أولاً ـ مذهب الحسن البصري[1]:

*** التعريف به:**

هو الإمام الفقيه الحسن بن يسار مولى زيد بن ثابت، كان مولده سنة إحدى وعشرين هجرية، وذلك قبل عامين من نهاية خلافة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ.

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ١/٢٥٥، وتهذيب التّهذيب: ٢/٢٦٣، وتقريب التّهذيب: ١/١٦٥، وخلاصة تهذيب الكمال: ١/٢١٠، والكاشف: ١/٢٢٠، وتاريخ البخاري الكبير: ٢/٢٨٩، والجرح والتعديل: ٣/١٧٧، وميزان الاعتدال: ١/٤٨٣، ولسان الميزان: ٢/١٩٩، وطبقات خليفة: ١٧٢٦، وأخبار القضاة: ٢/٣، وحلية الأولياء: ٢/١٣١، وطبقات ابن سعد: ٩/٤٩، وسير الأعلام: ٤/٥٦٣، والثقات: ٤/١٢٢.

وقد تولى الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ قضاء البصرة في أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز، ثم تركه، ونصَّب نفسه للإفتاء.

وقد جمع بعض العلماء فتاويه في سبعة مجلدات ضخمة، كما قال ابن قَيِّم الجوزية.

وقال ابن قتيبة: «إنه تولى الكتابة لربيع بن زياد الحارثي بـ«خراسان».

*** مكانته العلمية:**

لقد كان الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ فقيهاً ومحدثاً ثِقَةً عَظِيماً؛ حيث روى عن كثير من الصحابة والتابعين أحاديث كثيرة، وكان ـ رحمه الله ـ كما تحدثنا كتب التراجم ـ يميل إلى الرأي في فقهه.

يقول عنه أبو قتادة: «والله! ما رأيت رجلاً أشبه رأياً بعمر بن الخطاب منه».

ويقول عنه أيوب: «ما رأت عيناي رجلاً قط كان أفقه من الحسن».

وقد خالف الحسن البصري رأي واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد في حكم مرتكب الكبيرة، مما أدى إلى اعتزالهما مجلس الحسن، حينما اختلفا معه، وقد كانا قبلُ قد رسا عليه.

وكان الحسن البصري ـ رحمه الله ـ قد ابتعد بنفسه عن الخوض في الأحداث والمشاكل السياسية التي انقسم إزاءها المسلمون إلى فرق وأحزاب، وكان يجيب ـ إذا سئل عن ذلك ـ بقوله: «تلك دماء طهَّر الله منها أسيافنا، فلا نلطخ به ألسنتنا».

بيد أنه ـ رحمه الله ـ كان جريئاً شجاعاً في الحق، لا يخشى في الله لومة لائم؛ يروى أنه ذات مرة سئل عن الأحداث السياسية التي تمر بها البلاد، فأجاب: لا تكن مع هؤلاء، ولا مع هؤلاء.

فقال له رجل من أنصار يزيد بن معاوية الخليفة: ولا مع أمير المؤمنين؟ فأطرق، ثم دق بيده، وقال: ولا مع أمير المؤمنين.

*** تصوفه، ومواعظه:**

اشتهر الحسن البصري بميله إلى التصوف والزهد، ورويت عنه كثير من المواعظ والخطب الجليلة، حتى عده المتصوفة واحداً منهم.

وكانت خطبه ـ رحمه الله ـ تشتمل على التذكير بالآخرة، والتنفير من الدنيا، والتخويف من النار، والتشويق إلى الجنة، وترقيق القلوب، وتهذيب النفوس، إلى غير ذلك من أهداف المواعظ وأغراضها.

* **ومن مواعظه رحمه الله:**

«يا ابن آدم لا تُرْضِ أحداً في معصية الله، ولا تحمدن أحداً على فضل الله، ولا تلومن أحداً فيما لم يؤتك الله، إن اللَّهَ خَلَق الخلق، فَمَضَوْا على ما خلقهم عليه، فمن كان يظن أنه مزداد بحرصه في رزقه، فليزدد بحرصه في عمره، أو يغير لونه، أو يزد في أركانه أو بنانه».

* **وفاته:**

مات ـ رحمه الله ـ سنة عشر ومائة للهجرة بـ«البصرة»، وتبع جنازته خلق كثير.

❁ ❁ ❁

ثانياً ـ مذهب ابنِ شَرَاحِيلَ الشَّعْبِيِّ[1]:

* **التعريف به:**

الإمام الفقيه هو عامر بن شَرَاحِيل بن عبدِ الشعبي، وأبوه عربي، وأمه من سبي «جَلُولاء»، وكنيته: أبو عمرو، ومولده: سنةَ سبع عشرة هجرية.

* **مكانته العلمية:**

اشتهر الشعبي بالفقه، حتى أطلق عليه علامة التابعين، وقد حفظ ـ رحمه الله ـ الكثير من الأحاديث؛ لِمَا حباه الله من قوة الذاكرة، وسعة الوجدان، وممن روى عنهم الحديث: أبو هريرة، وسعد بن أبي وقاص، وعبادة بن الصامت، وغيرهم من الصحابة والتابعين.

يقول عنه مكحول: «ما رأيت أفقه منه».

واشتهر الشعبي بوقوفه على النصوص، والتمسك بها، وكان ـ رحمه الله ـ يكره القول بالرأي، وإذا سئل عن رأي لم يعلم فيه نصاً، قال: لا أدري، ويروى عنه أنه قال: «ما كلمة أبغض إلي من (أرأيت)».

وقد تولى ـ رحمه الله ـ قضاء «الكوفة».

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٢/٦٤٣، وتهذيب التهذيب: ٥/ ٦٥ (١١٠)، وتقريب التهذيب: ١/ ٣٨٧ (٤٦)، وخلاصة تهذيب الكمال: ٢/ ٢٢، والكاشف: ٢/ ٥٤، وتاريخ البخاري الكبير: ٦/ ٤٥٠، وتاريخ البخاري الصغير: ١/ ٢٤٣، ٢٥٣، والجرح والتعديل: ٦/ ١٨٠٢، والوافي بالوفيات: ١٦/ ٥٨٧، والحلية: ٤/ ٣١٠، وسير الأعلام: ٤/ ٢٩٤، وطبقات ابن سعد: ٥/ ٣٤١، ٦/ ١٧٩، ٢٠٧، ٢٤٧، ٢٥٢، ٩/ ٩٣، والثقات: ٥/ ١٨٥.

*** وفاته:**

مات سنة ١٠٤هـ، وقيل: سنة ١٠٥هـ، وقيل غير ذلك.

❀ ❀ ❀

ثالثاً ـ مذهب الإمام الأوزاعي(١):

*** التعريف به:**

هو الإمام الجليل: عبد الرحمن بن عمرو من «الأوزاع» قرية بـ«دمشق»، ولد سنة ثمان وثمانين هجرية بـ«دمشق»، وقد نشأ ـ رحمه الله ـ في «دمشق»، ثم رحل إلى «بيروت»، وأقام به حتى وافته المنية هناك.

*** مكانته العلمية:**

وكان الأوزاعي عالماً فقيهاً محدّثاً، يحفظ كثيراً من الأحاديث، وممن روى عنهم: عطاء بن أبي رباح، والزاهدي، وابن سيرين، وخلق كثير.

وكان ـ رحمه الله ـ معاصراً للإمام مَالِكِ بن أنس؛ وهما يرجعان إلى مدرسة واحدة هي مدرسة الحديث.

اشتهر عنه بغضه القول بالرأي؛ يقول: «إِذَا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث، فإياك أن تقول بغيره».

وقد اشتهر مذهب الأوزاعي، وكان له أتباع كثيرون، وبخاصة في «الشام»، و«الأندلس» من أوائل القرن الثاني حتى منتصف القرن الثالث الهجري، غير أنه بعد ذلك اندثر أتباع هذا المذهب، وظلت أفكار الأوزاعي قاصرة على أمهات الكتب فحسب؛ وكان السبب في ذلك هو طغيان مذهب الإمام مالك في «الأندلس»، ومذهبِ الإمام الشافعي في «الشام».

يقول ابن سعد عن الإمام الأوزاعي: «كان ثقة مأموناً فاضلاً خيراً، كثير الحديث والعلم والفقه».

وكان ـ رحمه الله ـ جريئاً شجاعاً لا يهاب أحداً ما دام يتكلم بالحق، ولا يخشى

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٢/ ٨٠٧، وتهذيب التّهذيب: ٦/ ٢٣٨ (٤٨٤)، وتقريب التّهذيب: ١/ ٤٩٣ (١٠٦٤)، وخلاصة تهذيب الكمال: ٢/ ١٤٦، والكاشف: ٢/ ١٧٩، وتاريخ البخاري الكبير: ٥/ ٣٢٦، وتاريخ البخاري الصغير: ١/ ٢٥٥، ٢/ ١٢٤، والجرح والتعديل: ٥/ ١٢٥٧، وطبقات ابن سعد: ٧/ ٤٨٨، ٤٨٩، ٣٣٦، والبداية والنهاية: ١٠/ ١١٥.

سلطاناً ما دام الصواب معه، وسِجِلُّ حياته وتاريخه حافل بمواقف الرجولة والشجاعة مع الخلفاء والأمراء.

*** وفاته:**

مات الأوزاعي - رحمه الله - بـ«بيروت»، وذلك في سنة سبع وخمسين ومائة هجرية.



رابعاً - مذهب الإمام اللَّيث[1]:

*** التعريف به:**

هو الإمام العلامة الفقيه: أبو الحارث الليث بن سعد، ولد بـ«مصر» بناحية «قلشقندة» عام أربعة وتسعين للهجرة، وأصله من «أصفهان» في «فارس».

*** مكانته:**

رحل - رضي الله عنه - كثيراً، وطوّف على مشايخ العلم، وفقهاء المعرفة، فرحل إلى «مكة»، و«بيت المقدس»، و«بغداد»، وسمع على فقهاء ومشايخ هذه البلدان، والتقى بكثير من التابعين، وحدث عن تسعة وخمسين منهم.

واشتهر عَنْهُ أنه كان زاهداً ورعاً لا يسعى إلى المناصب، بل كانت المناصب تسعى إليه، غير أنه كان يرفضها تعففاً، وانشغالاً بأمور الآخرة عن أمور الدنيا؛ يروى أن المنصور عرض عليه أن يكون والي مصر، غير أن الليث رفض ذلك، وزهد في السلطان والجاه.

وتحدثنا الكتب التي ترجمت للإمام الليث أنه دارت بينه وبين الإمام مالك بن أنس

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٣/ ١١٥٢، وتهذيب التهذيب: ٨/ ٤٥٩ (٨٣٢)، وتقريب التهذيب: ٢/ ١٣٨، وخلاصة تهذيب الكمال: ٢/ ٣٧١، والكاشف: ٣/ ١٣، وتاريخ البخاري الكبير: ٧/ ٢٤٦، وتاريخ البخاري الصغير: ٢/ ٢٠٩، والجرح والتعديل: ٧/ ١٠١٥، وميزان الاعتدال: ٣/ ٤٢٣، ولسان الميزان: ٧/ ٣٤٧، وسير الأعلام؛ ٨/ ١٣٦، والحلية: ٧/ ٣١٨، والثقات: ٧/ ٣٦، وتراجم الأحبار: ٣/ ٣٠٧، ٣١١، وطبقات ابن سعد: ٧/ ٣١٦، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٧٩، ٥١٨، تاريخ بغداد: ٣/ ١٣، ومعرفة الثقات: ١٥٦٥، ونسيم الرياض: ٢/ ١٢٧، والبداية والنهاية: ١٠/ ١٦٦، وديوان الإسلام (ت: ١٧٧٨)، وطبقات المحدثين بأصبهان (ت: ٥٦)، وتاريخ أصبهان (ت: ١٣١٧).

مجادلات علمية، ومسائل فقهية كثيرة، كل يوضح رأيه، ويرد على الآخر، ومما كان يأخذه الليث عَلَى الإمام مالك هو تركه لخبر الآحاد إذا خالف عمل أهل «المدينة»؛ وذلك مبالغة من الإمام مالك في الأخذ بعمل أهل «المدينة».

وخلاصة القول: أن الإمام الليث كان فَقِيهاً حافظاً حُجَّة ثَبْتاً ثقة في علمه، وأخلاقه، ومبادئه.

يقول عنه الإمام الشافعي: «الليث بن سعد أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به».

*** وفاته:**

مات ـ رحمه الله ـ بـ«مصر» سنة خمس وسبعين ومائة هجرية.



خامساً ـ مذهب سفيان الثوري[1]:

*** التعريف به:**

هو الإمام المحدث الفقيه الثقة: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي.

*** مولده:**

ولد ـ رحمه الله ـ بـ«الكوفة» سنة سبع وتسعين للهجرة.

وكان معاصراً للإمام أبي حنيفة النعمان بـ«الكوفة»، غير أنهما من مدرستين متباينتين جداً؛ فأبو حنيفة من زعماء مدرسة الرأي والأخذ به، والثوري من زعماء عدم الأخذ بالرأي.

والإمام الثوري إمام حُجَّة طبَّقَتْ شهرته الآفاق، فقيه محدث؛ سمع كثيراً من الأحاديث، وحفظ كثيراً منها، وكان له مذهب خاص به، غير أنه لم يكتب له الذيوع وكثرة الأتباع، فاندثر وظلت أفكاره مقصورة على بطون الكتب والتصانيف.

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ١/ ٥١٢، وتهذيب التهذيب: ٤/ ١١١، وتقريب التهذيب: ١/ ٣١١، وخلاصة تهذيب الكمال: ١/ ٣٩٦، والكاشف: ١/ ٣٧٨، وتاريخ البخاري الكبير: ٤/ ٩٢، وتاريخ البخاري الصغير: ٢/ ١٥١، ١٥٤، والجرح والتعديل: ٤/ ٩٧٢، وميزان الاعتدال: ٢/ ١٦٩، ولسان الميزان: ٧/ ٢٣٣، والوافي بالوفيات: ١٥/ ٢٧٨، وسير الأعلام: ٧/ ٢٢٩، وطبقات ابن سعد: ٦/ ٣٣٤، ٧/ ٣٢٨، ٩/ ٨٣، والحلية: ٦/ ٧، وطبقات الحفاظ؛ ٨٨، ونسيم الرياض: ٤/ ٣٣٧، وديوان الإسلام: ١١٠٣، والثقات: ٦/ ٤٠١.

وكان ـ رحمه الله ـ كما روت الأخبار شجاعاً مع السلاطين والأمراء؛ كما هو حال الأتقياء من العلماء الذين لا يخشون في الحق لومة لائم.

وكان ـ رحمه الله ـ أيضاً يبغض المناصب العليا، ويكره أن يكون من ذوي الجاه والسلطان؛ عَرَض عليه المهدي قضاء «الكوفة» بشرط ألا يعترض عليه في الأحكام، فما كان من الثوري إلا أن ألقى بكتاب المهدي في نهر دجلة.

يقول عنه الإمام مالك: «كانت العراق تجيش علينا بالدراهم والثياب، ثم صارت تجيش علينا بالعلم؛ منذ جاء سفيان».

*** وفاته:**

توفي ـ رحمه الله ـ بـ«البصرة» سنة إحدى وستين ومائة هجرية.



سادساً ـ مذهب داود الظاهري(١):

*** التعريف به:**

هو الإمام أبو سليمان داود بن عليّ الأصفهاني المشهور بـ«داود الظاهري».

*** مولده:**

ولد ـ رضي الله عنه ـ سنة مائتين بـ«الكوفة».

*** مكانته:**

يعتبر الإمام داود الظاهري من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، ورعاً، حافظاً، ثقة.

اشتهر مذهبه في «بغداد»، و«الأندلس»، وكان له أتباع كثيرون، غير أنهم انقرضوا بعد القرن الخامس الهجري.

وكان داود الظاهري متعصباً للمذهب الشافعي، غير أنه كان يرى أن القياس لا

---

(١) انظر ترجمته في الأعلام: ٣/٨، والفهرست لابن النديم: ١/٢١٦، والأنساب للسمعاني (ص٣٧٧)، ووفيات الأعيان: ٢/٢٦، وتذكرة الحفاظ: ٢/٥٧٢، وطبقات الفقهاء للشيرازي (ص٧٦)، وطبقات الشافعية للسبكي: ٢/٤٢، وطبقات الفقهاء للعبادي (ص٥٨)، وتاريخ بغداد: ٨/٣٦٩، وشذرات الذهب: ٢/١٥٨، والنجوم الزاهرة: ٣/٤٧، والجواهر المضية: ٢/٤١٩، وميزان الاعتدال: ١/٣٢١، ولسان الميزان: ٢/٤٢٢، والبداية والنهاية: ١١/٤٧، وتهذيب الأسماء واللغات: ١/١٨٢.

يعتبر مصدراً تشريعيًا مطلقاً؛ كما اشتهر عنه الأخذ بظاهر الكتاب والسُّنَّة، وأن عمومات الكتاب والسُّنَّة تفي بكل أحكام الشريعة، وتكوّن له بمجموع هذه الآراء وغيرها ما يعرف بمذهب أهل الظاهر.

* **وفاته:**

توفي داود الظاهري ـ رحمه الله ـ بـ«بغداد» سنة سبعين ومائتين هجرية.



تبلور المذاهب الفقهية

ونكتفي بذكر الأقطاب الأربعة أركان الإسلام: الإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.

أولاً ـ المذهب الحنفي:

وينسب هذا المذهب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت.

واشتغل الإمام أبو حنيفة[1] بالفقه التقديري، وفرض المسائل، وكون مذهبه بطريق الشورى مع أصحابه الذين برزوا من بين تلاميذه.

كذلك، فإن الإمام أبا حنيفة كان أول من حاول تنظيم الفقه على أساس القياس والرأي، ويعتبر هذا الإسهام منه حلقة من حلقات التطور في الفقه الإسلامي، وكيفية دراسته، وبحث مسائله.

واعتمد فقه المذهب الحنفي بقيادة الإمام أبي حنيفة في إستنباط الأحكام على كتاب الله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ شأن جميع الفقهاء والمذاهب، ثم السُّنَّة النبوية الشريفة غير أن

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٣/ ١٤١٥، وتهذيب التهذيب: ١٠/ ٤٤٩ (٨١٧)، وتقريب التهذيب: ٢/ ٣٠٣، وخلاصة تهذيب الكمال: ٣/ ٩٥، والكاشف: ٣/ ٢٠٥، وتاريخ البخاري الكبير: ٨/ ٨١، وتاريخ البخاري الصغير: ٢/ ٤٣، ١٠٠، ٢٣٠، والجرح والتعديل: ٨/ ٢٠٦٢، وميزان الاعتدال: ٤/ ٢٦٥، وتاريخ أسماء الثقات: ١٤٧٧، والأنساب: ٦/ ٦٤، والكامل: ٧/ ٢٤٧٢، والضعفاء الكبير: ٤/ ٢٦٨، والمعين: ٥٤٦، وتراجم الأحبار: ٤/ ١٢٢، والتاريخ لابن معين: ٣/ ٦٧، وتاريخ الثقات (٤٥٠)، وتاريخ بغداد: ١٣/ ٤٢٣، ٤٢٤، وسير الأعلام: ٦/ ٣٩٠، ومعرفة الثقات (١٨٥٣)، وضعفاء ابن الجوزي: ٣/ ١٦٣، وديوان الإسلام (ت: ٧٦٣).

الفقه الحنفي تشدّد في قبول الحديث، والتحري عنه، وعن رواته، إلى غير ذلك من الشروط التي جعلوها لازمة لقبول الحديث عندهم، والعمل به، واستنباط الأحكام منه.

وقد أدى تشدُدهم في قبول الحديث إلى توسّعهم في الاجتهاد بالرأي عند فقدان النص؛ إذ النصوص متناهية بينما الوقائع غير متناهية؛ وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، والأخذ بالرأي يكون أيضاً إذا لم يخالف حديثاً صحيحاً بلغهم.

❀ ❀ ❀

ثانياً ـ مذهب الإمام مالك:

*** التعريف بالإمام مالك[(١)]:**

هو الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي.

والمشهور والمعروف أنه عربي الأصل؛ حيث ينسب إلى قبيلة ذي أصبح اليمنية.

*** مولده:**

ولد ـ رحمه الله ـ سنة اثنتين وتسعين للهجرة بـ«المدينة»، وتلقى العلم على مشايخ «المدينة» وفقهائها، موطنِ الحديث.

*** مكانته:**

نال الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ شهرة ذائعة في أرجاء العالم الإسلامي، وأصبح فقيهاً وإماماً؛ حيث أجمع الناس على إمامته، ورتبته في الفقه والحديث.

وقد تولى ـ رحمه الله ـ منصب التدريس في مسجد الرسول ﷺ بـ«المدينة»، ورحل إليه طلاب العلم من كل مكان، وسمع عليه خلق كثير، حيث كانوا يتزاحمون على بابه طلباً للعلم والفقه.

ومن أشهر مصنفات الإمام مالك كتاب «الموطأ»؛ حيث مكث في تأليفه قرابة أربعين عاماً، ويعتبر كتاب «الموطأ» من أوائل الكتب الإسلامية التي وضعت في

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٣/ ١٢٩٦، وتهذيب التهذيب: ١٠/ ٥ (٣)، وتقريب التهذيب: ٢/ ٢٢٣، وخلاصة تهذيب الكمال: ٣/ ٣، والكاشف: ٣/ ١١٢، وتاريخ البخاري الكبير: ٧/ ٣١٠، والجرح والتعديل: ١/ ١١، ٢/ ٩٠٢، وسير الأعلام: ٨/ ٤٨، وتراجم الأحبار: ٣/ ٣٢١، وطبقات ابن سعد: ٩/ ١٦٨، والحلية: ٦/ ٣١٦، ومعجم الثقات (١٨٠)، ونسيم الرياض: ٢/ ١٢، والثقات: ٥/ ٣٨٩، ٧/ ٤٦٠، والبداية والنهاية: ١٠/ ١٧٤، وتاريخ أسماء الثقات (١٣٢٦)، وديوان الإسلام (ت: ١٧٩٩).

الحديث والفقه؛ حيث جمع فيه الإمام مالك الأحاديث، ورتبها حسب الأبواب الفقهية.

وبلغ من شهرة «الموطأ» أن جعله الحكام مرجعاً رسمياً وأسَاساً للأحكام الفقهية.

وله أيضاً كتاب «المدوَّنة»، وهو عبارة عن مجموعة من رسائل الإمام مالك، قام بجمعها أسد بن الفرات، تلميذ الإمام مالك.

واشتهر عن الإمام مالك شجاعته وجرأته في تعامله مع السلاطين والأمراء؛ وكان أيضاً لا يسعى نحو الجاه والمنصب، بَلْ كَانَ شغله الأول هو تدريس لعلم لطلابه في مسجد «المدينة».

*** وفاته:**

مات ـ رحمه الله ـ في «المدينة» سنة تسع وسبعين ومائة هجرية.

*** الكلام عن مذهبه:**

يعرف مذهب الإمام بـ«مدرسة الحديث»؛ وذلك لأنه نشأ وتَكَوَّنَ في «المدينة» عاصمة الخلافة الإسلامية، والمقر الأصلي والرئيس للنبي ﷺ؛ وكذلك ارتباط «المدينة» بالأحاديث النبوية الشريفة، ووجود عدد كبير من حفظة الحديث، ورواته بها ـ أدى ذلك كله إلى ذيوع الحديث وانتشاره، وتركُز مدرسة الحديث في «المدينة»، وشهرتها على يد الإمام مالك وأتباعه.

وقد استنبط الإمام مالك مذهبه هذا من عدة مصادر هي:

كتاب الله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ، فإذا لم يكن في كتاب الله الحكم ظاهراً، استنبط الحكم من السُّنَّة النبوية الشريفة المتواترة، فالمشهورة.

ويقدم الإمام مالك خبر الواحد الثُقة على القياس، بشرط أن يوافق خبرُ الواحد عمل أهل «المدينة»، فإن لم يكن موافقاً، فإنه ينظر إلى إجماع الصحابة، فإن وجد أخذ به، وإلا اعتبر عمل أهل المدينة حُجَّة يستند إليها في الأحكام والمسائل، وقدم على خبر الواحد المخالف ما هم عليه.

ومن ناحية أخرى فقد بنى الإمام مالك كثيراً من أحكامه الفقهية على ما يسمى بـ«المصالح المرسلة»، والاستصلاح، والاستصحاب، وسد الذرائع؛ ومعنى ذلك أن الإمام مالكاً كان يأخذ بالرأي، وأن مجال الرأي كان موجوداً في مذهبه، ولكن بصورة محدودة عما هو عند المذاهب الأخرى.

وينبغي أن يلاحظ أيضاً أن الإمام مالكاً لم يكن متساهلاً في الأخذ بالحديث، بل كان ـ رحمه الله ـ شديد التحري في الأخذ به، وبناء الحكم الفقهي عليه.

وأخيراً، فإنه ينبغي أن نذكر بعض تلاميذ الإمام مالك الذين عاونوه على نشر مذهبه، ومنهم: عبد الله بن وهب المصري، وعبد الرحمن بن القاسم، وأشهب، وعبد الله بن الحكم، وقد نشر هؤلاء المذهب المالكي في «مصر» و«السودان».

ومنهم أيضاً: يحيى بن يحيى الليثي الذي نشر المذهب في «الأندلس».

وينبغي أن يعلم أيضاً أن هؤلاءِ التلاميذَ قد خالفوا أستاذهم مالكاً في بعض المسائل الفقهية، واجتهدوا في إظهار الحكم بناء على قواعد الإمام مالك، شأنهم في ذلك شأن تلاميذ جميع الأئمة والفقهاء، وهذه المسائل التي خالفوا فيها أستاذهم كثيرة، مشهورة في كتب الفقه.



ثَالِثاً ـ المذهب الشافعي:

وينسب هذا المذهب إلى الإمام الشافعي محمد بن إدريس القُرَشي[1].

وقد وضع الإمام الشافعي بـ«العراق» الأحكام الفقهية على وفق مذهبه الذي وُصِف بـ«القديم»؛ وذلك لأنه رحل بعد ذلك إلى «مصر»، واستقر فيها، فعدل في كثير من أحكامه على وفق نضجه الفكري الذي نشأ من طول النظر، وكثرة البحث، ومداومة الاطلاع، فكان نتيجةَ ذلك أن وضع ما يسمى بـ«المذهب الجديد».

ويعتبر مذهب الإمام الشافعي من المذاهب الفقهية المتميزة؛ لأنه مذهب فقهي منظم تنضبط فيه الأحكام تحت قواعد عامة تجمعها؛ كما أن طريقة الشافعي وسط بين اتجاهي المنصرفين عن الرأي، والمتغالين فيه.

كذلك، فإن من أهم ما يتميز به مذهب الإمام الشافعي هو العمل بظاهر القرآن، ما لم يقم دليل على وجوب صرفه إلى ما يخالف الظاهر.

من ناحية أخرى فقد اهتم الشَّافعيُّ بالسُّنَّة، وأولع بها، ووجه الناس إليها حتى سمي «ناصر الحديث».

❁ ❁ ❁

---

(١) ينظر: تهذيب الكمال: ٣/١١٦١، وتهذيب التهذيب: ٩/٢٥، وتقريب التهذيب: ٢/١٤٣، وخلاصة تهذيب الكمال: ٢/٣٧٧، والكاشف: ٣/١٧، وتاريخ البخاري الكبير: ١/٤٢، وتاريخ البخاري الصغير: ٢/٣٠٢، والجرح والتعديل: ٧/١١٣٠، والوافي بالوفيات: ٢/١٧١، وتاريخ بغداد: ٢/٥٦، وثقات: ٩/٣٠، وتراجم الأحبار: ٤/٣١، والمعين (٨٣٢)، وسير الأعلام: ١٠/٥.

«ذِكْرُ كُتُبِ المَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ»[1]

من كتب مذهب الشافعي: «الآمالي»، و«مجمع الكافي»، و«عيون المسائل»، و«البحر المحيط»؛ هذه من القديم. و«الأم»، و«الإملاء»، و«المختصرات»، و«الرسالة»، و«الجامع الكبير»، من الجديد. وله كتاب آخر غير مشهور قريب من «المحرر» نظماً وحجماً، ألفه المزني بعد الشافعي من مسوداته وسماه «الاختصار».

ومن كتب المذهب: كتاب «قيام الليل»، و«كتاب تعظيم الصلاة»، لمحمد بن نصر المروزي.

ومنها: «الفروق»، و«الودائع»، وكتاب «العين والدين»، لابن سريج.

ومنها: كتاب «تذكرة العالم والمتعلم»، لأبي حفص عمر بن الإمام ابن سريج.

ومنها: «المسافر» لمنصور التميمي، وكتاب «المسك» أيضاً له.

ومنها: «الإشراف»، وكتاب «الإجماع»، وكتاب «الإقناع» لابن منذر.

ومنها: كتاب «أدب القضاء» للإصطخري.

ومنها: «التلخيص»، و«المفتاح» وكتاب «أدب القضاء»، و«دلائل القبلة»، لابن القاص.

ومنها: «شرح المختصر»، وكتاب «التوسط» لأبي إسحاق المروزي.

ومنها: «فروع المولدات» لابن الحداد.

ومنها: «التعليق الكبير» على كتب المزني، و«التعليق الصغير» عليه لابن أبي هريرة.

ومنها: «شرح الرسالة» لأبي الوليد النيسابوري.

ومنها: «الإفصاح» لأبي علي الطبري.

ومنها: «الخصال» لأبي بكر الخفاف.

---

(١) نخص هذا المذهب بشيء من التفصيل لعلقة كتابنا به.

ومنها: «فروع المذهب» لابن قطان.

ومنها: كتاب «أدب القضاء»، للقفال الكبير الشاشي، وكتاب «محاسن الشريعة» لأبي بكر الشاشي.

ومنها: «جمع الجوامع» لابن العفريس.

ومنها: «شرح التلخيص» لأبي عبد الله الختن.

ومنها: «شرح» ما لا يسع المكلف جهله، لابن لآل.

ومنها: «التهذيب» لأبي علي الزجاجي، يسمى بـ«زوائد المفتاح».

ومنها: «اللطيف» لابن خيران الصغير.

ومنها: «الفتاوى» لأبي عبد الله الحناطي.

ومنها: كتاب «التقريب»، لقاسم بن القفال.

ومنها: «ثلاث تصانيف في الفرائض» لابن اللبان.

ومنها: «شعب الإيمان» للحليمي.

ومنها: «تعليقة على المختصر» لأبي حامد الإسفراييني.

ومنها «الكفاية»، و«شرح الكفاية»، وكتاب «الإيضاح» للصيمري.

ومنها: كتاب «الثقلين»، وكتاب «الشهود» له، وكتاب «الجيلي»، وكتاب في «شرح فرائض المختصر» لابن سراقة.

ومنها: «المجموع»، و«تجريد الأدلة»، وكتاب «القولين والوجهين»، و«المقنع» للمحاملي، وكتاب «رؤوس المسائل»، وكتاب «عدة المسافر» أيضاً له.

ومنها: «شرح التلخيص»، و«شرح فروع ابن الحداد» للقفال الصغير، شيخ المراوزة.

ومنها: «التعليقة المسماة بالجامع»، وكتاب «الذخيرة» للبندنيجي.

ومنها: «كتاب في الفرائض»، وكتاب في «القضايا والوصايا»، و«كتاب القدريات» للأستاذ أبي منصور البغدادي.

ومنها: «التلخيص»، وكتاب «شرح الفروع» لأبي علي السنجي.

ومنها: «الفروع»، وكتاب «السلسلة»، وكتاب «المختصر»، و«التبصرة»، وكتاب «الوسوسة» للشيخ أبي محمد الجويني.

ومنها: «الحيل والكشف»، لأبي حاتم القزويني.

ومنها: «المجرد»، وكتاب «رؤوس المسائل»، وكتاب «الكافي»، وكتاب «الإشارة»، لسليم الرازي.

ومنها: كتاب «الاستذكار»، وكتاب «جامع الجوامع، ومودع البدائع»، للدارمي.

ومنها: «تعليقة» كثيرة الاستدلال، وكتاب «شرح الفروع» للقاضي أبي الطيب.

ومنها: «شرح عيبية»، لأحد تلاميذه.

ومنها: «الحاوي الكبير»، الذي لم يصنف مثله، وكتاب «الأحكام السلطانية»، و«الإقناع»، للماوردي.

ومنها: «شرح الفروع»، و«تعليق» على مختصر المزني لأبي بكر الصيدلاني.

ومنها: «المطارحات» لأبي عبد الله بن القطان، وليس هو ابن القطان المعروف فاعلمه.

ومنها: «أدب القضاء»، وكتاب «الزيادات»، وكتاب «زيادات الزيادات»، وكتاب «طبقات الفقهاء» لأبي العاصم العبادي.

ومنها: «الإبانة»، و«العمدة» للفوراني.

ومنها: «تعليقان» كبير وصغير، وكتاب «أسرار الفقه»، وكتاب «الفتاوى»، و«شرح» على الفروع، و«قطعة» من الشرح على التلخيص، للقاضي الحسين.

ومنها: «شرح مفتاح ابن القاص»، لأبي خلف الطبري.

ومنها: «التذكرة والتراجم»، للقاضي البيضاوي صاحب «أنوار التنزيل».

ومنها: «المهذب»، و«التنبيه» و«تذكرة المسنوي»، و«نكت الفنون» للشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ولخص «المهذب» عن تعليق شيخه القاضي أبي الطيب، و«التنبيه» من تعليق الشيخ أبي حامد.

ومنها: «الشامل»، و«الطريق السالم»، و«الكامل» لابن الصباغ.

ومنها: «نهاية المطلب» و«مختصر النهاية»، وكتاب «الأساليب» و«الغياثي»، وكتاب «غياث الخلق في اتّباع الحق»، و«الرسالة النظامية» لإمام الحرمين.

ومنها: «التتمة» للمتولي، ولم يتفق له إتمامه، بل لاقاه تعطيل قضاء الموت عند وصوله إلى باب القضاء، وأتمه غير واحد.

ومنها: «المعايات»، و«تحرير الأحكام» لأبي العباس الجرجاني.

ومنها: «تهذيب الأدلة وتقريب الأحكام»، وكتاب «الكافي» للشيخ نصر المقدسي.

ومنها: «المعتمد» لأبي نصر البندنيجي تلميذ الشيخ أبي إسحاق الشيرازي.

ومنها: «العدة» لأبي عبد الله الطبري.

ومنها: «العدة» لأبي المكارم الروياني.

ومنها: «الإشراف على غوامض الحكومات»، وكتاب «التهذيب» لأبي سعد الهروي.

ومنها: «البحر»، و«الحلية»، و«كتاب المبتدىء» للروياني.

ومنها: «البسيط»، و«الوسيط»، و«الوجيز»، و«الخلاصة»، و«عقود المختصر وبقاء المقتصر»، و«فتاوى» كبيرة وصغيرة، و«إحياء العلوم»، و«فاتحة العلوم»، و«بداية الهداية»، وتصنيفان في المسألة الشريحية.

أحدهما: في عدم وقوع الطلاق، تسمى «غاية النور في دراسة الدور».

والثاني: في إبطاله تسمى «غاية النور في إبطال الدور»، وكتاب «المأخذ»، و«حصن المأخذ» للغزالي مما يتعلق بالفقه.

ومنها: «المعتمد»، و«الحلية»، وكتاب «الترغيب»، و«عمدة الدين»، وتصنيف في عدم وقوع الطلاق في المسألة الشريحية لأبي بكر الشاشي.

ومنها: «التهذيب»، و«شرح السُّنة»، و«فتاوى كبيرة»، للبغوي صاحب «معالم التنزيل»، لخص «التهذيب» عن تعليق شيخه القاضي الحسين.

ومنها: «الكافي» للخوارزمي.

ومنها: «تقريب الأحكام» للهروي.

ومنها: «فوائد المهذب» للفارقي.

ومنها: «المحيط في شرح الوسيط»، و«تعليق» على الخلاف بيننا وبين أبي حنيفة، لمحمد بن يحيى تلميذ الغزالي.

ومنها: «الذَّخائر»، وكتاب «عمدة القضاة»، للقاضي المحلي.

ومنها: كتاب «أحكام الحسان»، لابن مسلم الدمشقي تلميذ الغزالي.

ومنها: كتاب «الأحكام» للقاضي أبي الفتوح.

ومنها: كتاب «أدب القضاء» للزينبي.

ومنها: «فتاوى كبيرة»، لابن نصر محمد بن عبد الله الأرغياني.

ومنها: «روضة الأحكام وزينة الأحكام» للقاضي شريح الروياني ابن عم صاحب «البحر».

ومنها: «شرح التنبيه» لصائن الدين عبد العزيز بن عبد الحكيم الجيلي، وهو شرح مفيد معروف، إلا أنه لا يجوز الاعتماد على ما فيه من النقول، قاله ابن الصلاح وغيره.

وقال الاسنوي: وسببه على ما حكاه بعض شُيُوخنا أن بعض من عاصره حَسَدَهُ عليه فَدَسَّ فيه نقولاً غير صحيحة فأفسد الكتاب.

ومنها: «الرونق»، وكتاب «الزوائد»، وكتاب «السؤال عما في المذهب من الإشكال» لأبي حامد العراقي.

ومنها: «الانتصاب»، و«المرشد»، وكتاب «التنبيه»، دون تنبيه الشيخ، لابن أبي عصرون.

ومنها: «شرح الوجيز» لعماد بن يونس جدّ صاحب «التعجيز».

ومنها: «شرح التنبيه»، لشرف الدين بن يونس، وهو الشرح المعروف بـ«شرح التنبيه في الآفاق».

ومنها: «شرح الوجيز» المسمى «بالعزيز» وشرح آخر له، يسمى بالصغير، و«شرح المسند»، و«المحرر»، و«التذنيب»، و«الأمالي الشارحة»، وكتاب «الإيجاز في أخطار الحجاز» للإمام الرافعي، وكان له كِتَابٌ آخر شرع فيه قبل شروعه في فتح العزيز، وكان أبسط منه، سماه «المحمود» ووَصَلَ فيه إلى آخر الصلاة، فصار أربع مجلدات، ثم عدل عنه وتركه، وابتدأ بالعزيز.

ومنها: «الروضة»، و«المناسك الكبرى»، و«الصغرى» و«التبيان»، و«دقائق المنهاج»، و«شرح صحيح مسلم»، و«الأذكار»، و«تهذيب الأسماء واللغات»، و«تصحيح التنبيه»؛ و«المسائل المنثورة»، و«مختصر التذنيب»، و«التحقيق»، إلى كتاب الجماعة، و«النكت على الوسيط»، و«مهمات الأحكام» و«الأصول الضوابط»، وكتاب «الإشارات» على الروضة، و«دقائق المنهاج» للنووي.

ومنها: «الجامع الأوفى» لأبي المظفر السهروردي.

ومنها: «حواشي الوسيط» لابن السكري. ومنها «شرح الوسيط» للموفّق حمزة بن يوسف الحموي.

ومنها: «المعتبر في شرح المختصر»، للشرواي.

ومنها: «الكامل» للمعافى الموصلي.

ومنها: «التوجيه في شرح التنبيه»، لابن محمد بن المبارك المعروف بابن الخل.

ومنها: «الوسائل في فروق المسائل»، وكتاب «شرح المفتاح» لأبي خريف إسماعيل المقدسي.

ومنها: «شرح التنبيه» لأبي طَاهِرِ الكرخي.

ومنها: «جامع الفتاوى» لعلي الكرخي.

ومنها: «الكفاية» للجاجرمي.

ومنها: «رفع التمويه عن مشكل التنبيه»، للدرماري.

ومنها: كتاب «الهادي» لقطب الدين النيسابوري.

ومنها: كتاب «تبيان الأحكام» للفقيه سلطان المقدسي.

ومنها: «الموجز في شرح الوجيز» للزنجاني.

ومنها: «شرح مشكل الوسيط»، وكتاب في «أدب القضاء» لابن أبي الدم.

ومنها: «مشكل الوسيط»؛ وكتاب «الفتوى»، وكتاب «أدب المفتي والمستفتي»، وكتاب «فوائد الرحلة»، وكتاب «نكت متفرقة» على المذهب، لابن الصلاح.

ومنها: «الغاية في اختصار النهاية»، وكتاب «قواعد الإعراب الكبرى»، و«القواعد الصغرى»، و«الفتاوي» الموصلية لابن عبدالسلام.

ومنها: «الحاوي الصغير»، و«العجاب»، و«اللباب» للشيخ عبد الغفار القزويني.

ومنها: «شرح للحاوي الصغير»، للشيخ علاء الدين علي بن مجد الدين إسماعيل القونوي.

ومنها: «شرح» آخر له، لعلاء الدين الطوسي.

ومنها: «شرح» آخر له، لضياء الدين الطوسي.

ومنها: «شرح» آخر له، لمحمد الشريف، وعليه ثلاث تعاليق أخر.

ومنها: «التعجيز»، لعبد الرحيم بن ولد عماد بن يونس.

ومنها: «نكت التنبيه» لابن أبي الضيف.

ومنها: «التجريد» لابن كج.

ومنها: «المستدرك» للبوشنجي.

ومنها: «الجواهر» للقمولي.

ومنها: «الكفاية» لابن الرفعة.

ومنها: «الطبقات الكبرى»، و«الوسطى»، و«الصغرى»، و«العمدة» للسبكي.

ومنها: «التوشيح» لابن السبكي.

ومنها: «المهمات»، و«مهمات المهمات»، و«خادم العزيز»، و«الروضة»، و«طبقات أصحاب الشافعي» للاسنوي.

ومنها: «عجالة المحتاج» و«أصله»، و«شرح» آخر على التنبيه لابن الملقن.

ومنها: «تحفة المنهاج»، و«خواتيم الأعمال» للأذرعي.

ومنها: «الهادي للتنبيه»، و«بقايا الأحكام» لأبي صالح السراج البلقيني.

ومنها: «الإقليد» و«الإصباح» للزوزني.

ومنها: «شرح للوجيز» إلى باب العدة، و«تصنيف» في المسألة الشريحية، للإمام فخر الدين الرازي.

ومنها: «طبقات الأصحاب» و«أحكام البيان» للحسين الطيبي، صاحب «شرح المشكاة».

ومنها: «الأطباق والتذكرة»، و«حل المشكلات»، للإمام أبي سليمان أحمد بن محمد بن الخطابي، و«معالم السنن»، و«أعلام السنن» له أيضاً.

ومنها: كتاب «جامع الأصول»، و«مناقب الأخيار»، و«نهاية الأحكام»، لمحمد ابن أحمد الجيزي، (بالجيم والزاي المعجمتين).

ومنها: «شرح» جليل قليل الوجود على «المنهاج»، لابن النقيب.

ومنها: «تحرير الفتاوي»، و«تجريد البيان»، و«أحكام القضاة»، لولي الدين العراقي.

«تحقيق القول فيمن يفتي بقوله من متأخري الشافعية»

قد أطبق المحققون في المذهب الشافعي على أن الكتب المتقدمة على الشيخين «الرافعي والنووي» لا يعتد بشيء منها، إلا بعد البحث والتمحيص والتدقيق، حتى يغلب على الظن أنه راجح في مذهب الشافعي.

هذا في حكم لم يتعرض له الشيخان أو أحدهما.

فإن تعرض له الشيخان، فالمعتمد ما اتفقا عليه.

فإن اختلفا ولم يوجد لهما مرجح، أو كان المرجح على السواء، فالمعتمد قول النووي.

وكان وجد المرجح لأحدهما دون الآخر، فالمعتمد قول صاحب المرجح.

قال الكردي في «المسلك العدل والفوائد المدنية»: فإن تخالفت كتب النووي، فالغالب أن المعتمد «التحقيق» فـ«المجموع» فـ«التنقيح» فـ«الروضة» و«المنهاج» ونحو فتاواه فـ«شرح مسلم» فـ«تصحيح التنبيه» و«نكته».

فإن اتفق المتأخرون على أن ما قالاه سهو، فلا يكون حينئذ معتمداً، لكنه نادر جدّاً، وقد تتبع من جاء بعدهما كلامهما، وبينوا المعتمد من غيره بحسب ما ظهر لهم.

ثم إن لم يكن للشيخ ترجيح، فإن كان المفتي من أهل الترجيح في المذهب أفتى بما ظهر له ترجيحه مما اعتمده أئمة مذهبه، ولا تجوز له الفتوى بالضعيف عندهم، وإن ترجّح عنده؛ لأنه إنما يسئل عن الراجح في المذهب، لا عن الراجح عنده، إلا إن نبه على ضعفه، وأنه يجوز تقليده للعمل به؛ وحيث كان كذلك فلا بأس، وإن لم يكن من أهل الترجيح، وهم الموجودون اليوم، فاختلف فيهم، فذهب علماء مصر، أو أكثرهم إلى اعتماد ما قاله الشيخ محمد الرملي في كتبه خصوصاً في «نهايته»؛ لأنها قرئت على المؤلف إلى آخرها في أربعمائة من العلماء، فنقدوها وصححوها، فبلغت صحتها إلى حد التواتر، وذهب علماء «حضرموت» و«الشام» و«الأكراد» و«داغستان» وأكثر «اليمن» و«الحجاز» إلى أن المعتمد ما قاله الشيخ ابن حَجَرٍ في كتبه، بل في «تحفته» لما فيها من إحاطة نصوص الإمام، مع مزيد تتبع المؤلف فيها، ولقراءة المحققين لها عليه الذين لا يحصون كثرة. ثم «فتح الجواد» ثم «الإمداد» ثم «شرح العباب» ثم فتاويه.

قال الشيخ العلامة علي بن عبد الرحيم باكثير في منظومته التي في «التقليد» وما يتعلق به: [الرجز]

وَشَاعَ تَرْجِيحُ مَقَالِ ابْنِ حَجَرْ ... فِي يَمَنٍ وَفِي الحِجَازِ فَاشْتُهِرْ

وَفِي اخْتِلاَفِ كُتْبِهِ فِي الرَّجْحِ ... الأَخْذُ بِالتُّحْفَةِ ثُمَّ الفَتْحِ

فَأَصْلُهُ لاَ شَرْحُهُ العُبَابَا ... إِذْ رَامَ فِيهِ الجَمْعَ وَالإِيعَابَا

قال الكُرْدِيُّ: هذا ما كان في السالف عند علماء «الحجاز»، ثم وردت علماء «مصر» إلى الحرمين، وقرروا في دروسهم معتمد الشيخ الرملي، إلى أن فشا قوله

فيهما، حتى صار من له إحاطة بقولهما يقررهما من غير ترجيح.

وقال: علماء الزمازمة تتبعوا كلامهما، فوجدوا ما فيها عمدة مذهب الشافعي رضي الله عنه.

ثم قال: وعندي لا تجوز الفتوى بما يخالفهما، بل بما يخالف «التحفة» و«النهاية» إلا إذا لم يتعرضا له، فيفتي بكلام شيخ الإسلام، ثم بكلام الخطيب، ثم بكلام «حاشية الزيادي»، ثم بكلام «حاشية ابن قاسم»، ثم بكلام «عميرة»، ثم بكلام «حاشية الشبراملسي»، ثم بكلام «حاشية الحلبي» ثم بكلام «حاشية الشوبري»، ثم بكلام حاشية العناني ما لم يخالفوا أصل المذهب؛ كقول بعضهم: لو نقلت صخرة من أرض «عرفات» إلى غيرها يصح الوقوف عليها.

ثم قال: وأقول: والذي يتعين اعتماده أنّ هؤلاء الأئمة المذكورين من أرباب الشروح والحواشي كلهم أئمة في المذهب، يستمد بعضهم من بعض يجوز العَمَلُ والإفتاء والقضاء بقول كل منهم، وإن خالف من سواه ما لم يكن سَهْواً أو غلطاً أو ضعيفاً ظاهر الضعف؛ لأن الشيخ ابن حجر نفسه قال في مسألة الدور: زلاّت العلماء لا يجوز تقليدهم فيها.

قال السيد عمر في فتاويه: والحاصل أن ما تقرر من التخيير لا محيد عنه في عصرنا، هذا بالنسبة إلى أمثالنا القاصرين عن رتبة الترجيح؛ لأنا إذا بحثنا عن الأعلم بين الحيين لعسر علينا الوقوف، فكيف بين الميتين، فهذا هو الأحوط الأورع الذي دَرَجَ عليه السلف الصالحون المشهود لهم بأنهم خير القرون.

وفي «المسلك العدل حاشية شرح بافضل»: ورفع للعلامة السيد عمر البصري سؤال من الإحساء فيما يختلف فيه ابن حَجَر، والجمال الرملي، فما المعوّل عليه من الترجيحين؟

فأجاب: إن كان المفتي من أهل الترجيح، أفتى بما ترجح عنده قال: وإن لم يكن كذلك، كما هو الغالب في هذه الأعصار المتأخرة، فهو رَاوٍ لا غير، فيتخير في رواية أيهما شاء أو جميعاً، أو بأيها من ترجيحات أجلاء المتأخرين، ثم الأولى بالمفتي التأمُّل في طبقات العامة، فإن كان السائلون من الأقوياء الآخذين بالعزائم، وما فيه الاحتياط، اختصهم برواية ما يشتمل على التشديد، وإن كانوا من الضعفاء الذين هم تحت أَسْرِ النفوس؛ بحيث لو اقتصر في شأنهم على رواية التشديد أهملوه، ووقعوا في وَهْدَةِ المخالفة لحكم الشرع روى لهم ما فيه التخفيف شفقة عليهم من الوقوع في ورطة الهلاك، لاَ تَسَاهُلاً في دين الله، أو لباعث فاسد، كطمع أو رغبة أو رهبة. ثم قال: وهذا الذي تقرر هو الذي نعتقده، وندين الله به.

قال: وكان بعض مشايخنا يجري على لسانه عند مرور اختلاف المتأخرين في الترجيح في مجلس الدرس، وسؤال بعض الحاضرين عن العمل بأيّ الروايتين من شاء يقرأ لقالون، ومن شاء يقرأ لورش، وأما التزام واحد على التعيين في جميع المواد، وتضعيف مقابله، فالحامل عليه محض التقليد.

وفي القضاء من «التحفة» ما نصه في الخادم عن بعض المحتاطين الأَوْلَى لمن بُلِيَ بوسواس الأخذ بالأخف والرخص لئلا يزداد، فيخرج عن الشرع، ولضده الأخذ بالأثقل لئلا يخرج إلى الإباحة.

وقال العلامة السيد عبد الرحمن بن عبد الله الفقيه العلوي في آخر جواب طويل: وإذا اختلف ابن حجر والرملي وغيرهما من أمثالهما، فالقادر على النظر والترجيح يلزمه، وأما غيره فيأخذ بالكثرة إلا إذا كانوا يرجعون إلى أصل واحد، ويتخير بين المتقاربين كابن حَجَرٍ والرملي، خصوصاً في العمل، كما حرره السيد عمر بن عبد الرحيم البصري في فتوى له. وسئل الإمام العلامة السيد عبد الرحمن بلفقيه، عما إذا اختلف ابن حجر ومعاصروه، فقال: اعزل الحظ والطمع، وقلد من شئت فإنهم أكفاء.

ونقل عن الإمام العلامة السيد حامد بن عمر حامد علوي أن معتمد سلفنا العلويين في الفقه، على ما قاله الشيخ ابن حجر، وليس ذلك لكثرة علمه، فإن الشيخ عبد الله بامخرمة أوسع علماً منه، ولكن ابن حجر له إدراك قوي أحسن منه، بل ومن غيره من الفقهاء المصنفين، فلذا اعتمده سلفنا بتريم.

فما قوي مدركه هو المتقدّم عند المحققين، وإن لم يقل به إلا واحد، أو خالف كلام الأكثرين، ومن ثم وافق الأصحاب على كثرتهم الشافعي ـ رضي الله عنه ـ في مسائل انفرد بها عن أكثر الأئمة نظراً إلى قوّة مدركه، ذكره في «شرح العباب».

واعلم أن مراتب العلماء ست:

الأولى: مجتهد مستقل كالأربعة وأضرابهم.

الثانية: مطلق منتسب كالمزني.

الثالثة: أصحاب الوجوه كالقفال وأبي حامد.

الرابعة: مجتهد الفتوى كالرافعي والنووي.

الخامسة: نظار في ترجيح ما اختلف فيه الشيخان كالاسنوي وأضرابه.

السادسة: حملة فقه ومراتبهم مختلفة، فالأعلون يلتحقون بأهل المرتبة الخامسة، وقد نصوا على أن المراتب الأربع الأول يجوز تقليدهم، وأما الأخيرتان، فالإجماع الفعلي من زمنهم إلى الآن الأخذ بقولهم، وترجيحاتهم في المنقول حسب المعروف في

كتبهم، ذكره في «مطلب الإيقاظ» وفي «حواشي المحلى» للقليوبي، إن قدر المجتهد على الترجيح دون الاستنباط، فهو مجتهد الفتوى، وإن قدر على الاستنباط من قواعد إمامه، فهو مجتهد المذهب، أو على الاستنباط من الكتاب والسُّنة فهو المطلق.

قال في «فتح المعين»: والمجتهد من يعرف أحكام القرآن من العام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والنص والظاهر، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، وبأحكام السُّنة من المتواتر، وهو ما تعدّدت طرقه، والآحاد وهو بخلافه، والمتصل باتصال رواته إليه ﷺ ويسمى المرفوع، أو إلى الصحابي فقط، ويسمى الموقوف، والمرسل وهو قول التابعي؛ قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا، أو بحال الرواة قوّة أو ضعفاً، وما تواتر ناقلوه، وأجمع السلف على قَبُوله لا يبحث عن عدالة ناقليه، وله الاكتفاء بتعديل إمام عرف صحة مذهبه في الجرح والتعديل، ويقدّم عند التعارض الخاص على العام، والمقيد على المطلق، والنص على الظاهر، والمحكم على المتشابه، والناسخ والمتصل والقوي على مقابلها، ولا تنحصر الأحكام في خمسمائة آية ولا خمسمائة حديث، خلافاً لزاعمها، وبالقياس بأنواعه الثلاثة من الجليّ، وهو ما يقطع فيه بنفي الفارق، كقياس ضرب الوالد على تأفيفه، أو المساوي، وهو ما يبعد فيه انتفاء الفارق؛ كقياس إحراق مال اليتيم على أكْلِهِ، أو الأدون وهو ما يبعد فيه انتفاء الفارق؛ كقياس الذُّرة على البرّ في الربا بجامع الطّعم، وبلسان العرب لغة ونحواً وصرفاً وبلاغة، وبأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم ولو فيما يتكلم فيه فقط لئلا يخالفهم.

وفي «التحفة» قال ابن الصلاح: اجتماع ذلك كله إنما هو شرط للمجتهد المطلق الذي يفتي في جميع أبواب الفقه، إما مقيد لا يعدو مذهب إمام خاص، فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه، وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع، فإنه مع المجتهد كالمجتهد مع نصوص الشرع، ومن ثم لم يكن له عدول عن نص إمامه كما لا يجوز الاجتهاد مع النّص.

وقال السيوطي رحمه الله ـ تعالى ـ في «نقايته في المجتهد»: شرطه العلم بالفقه أصلاً وفرعاً، خلافاً ومذهباً، والمهم من تفسير آيات وأخبار ولغة ونحو وحَالِ رُوَاة.

قال ابنِ دقيق العيد: لا يخلو العصر عن مجتهد، إلا إذا تداعى الزّمَان، وقربت الساعة، وأما قول الغزالي كالقفّال إن العَصْرَ خلا عن المجتهد المستقل، فالظاهر أن المراد مجتهد قائم بالقضاء لرغبة العلماء عنه، وكيف يمكن القضاء على الأعصار بخلوّها عنه، والقفال نفسه كان يقول لسائله في مسائل الصُّبرة؛ تسألني عن مذهب الشافعي أم عما عندي؟ وقال هو وآخرون منهم تلميذه القاضي حسين: لسنا مقلدين للشافعي، بل وافق رأينا رأيه.

قال ابن الرفعة: ولا يختلف اثنان أن ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد بلغا رُتْبَةَ الاجتهاد.

وقال ابن الصلاح: إمام الحرمين والغزالي والشيرازي من الأئمة المجتهدين في المذهب.

ووافقه الشيخان، فأقاما كالغزالي احتمالات الإمام وجوهاً، وخالفه ابن الرفعة، والذي يتّجه أن هؤلاء وإن ثبت لهم الاجتهاد، فالمراد التأهل له مطلقاً، أو في بعض المسائل؛ إذ الأصح جواز تجزئه، أما حقيقته بالفعل في سائر الأبواب، فلم يحفظ ذلك من قريب عصر الشافعي، إلى الآن، كيف وهو متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية، يخرّج عليها استنباطاته وتفريعاته، وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ حقيقة مرتبة الاجتهاد المطلق، ولا يغني عنه بلوغ الدرجة الوسطى، فإن أَدْوَنَ أصحابنا ومن بعدهم بلغ ذلك، ولم يحصل له مرتبة الاجتهاد المذهبي، فضلاً عن الاجتهاد النسبي، فضلاً عن الاجتهاد المطلق. ولنتعرّض لطبقات الفقهاء أيضاً من السادة الحنفية إتماماً للفائدة، وللاحتياج إليها لديهم في كل قضية.

قال خاتمة المحققين العلامة ابن عابدين رحمه الله ما نصه: وقد أوضحها المحقق ابن كمال باشا في بعض رسائله، فقال: لا بدّ للمفتي أن يعلم حال من يفتي بقوله، ولا يكفيه معرفته باسمه ونسبه، بل لا بدّ من معرفته في الرواية، ودرجته في الدراية، وطبقته من طبقات الفقهاء، ليكون على بصيرة في التمييز بين القائلين المتخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين.

الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع؛ كالأئمة الأربعة ـ رضي الله عنهم ـ ومن سَلَكَ مسلكهم، في تأسيس قواعد الأصول، وبه يمتازون عن غيرهم.

الثانية: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف ومحمد، وسائر أصحاب أبي حنيفة، القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قرّرها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام، وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكن يقلدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب؛ كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام، غير مقلدين له في الأصول.

الثالثة: طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نَصَّ فيها عن صاحب المذهب؛ كالخصاف، وأبي جعفر الطحاوي، وأبي الحسن الكرخي، وشمس الأئمة الحلواني، وشمس الأئمة السَّرَخْسي، وفخر الإسلام البزدوي، وفخر الدين قاضيخان، وأمثالهم، فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول، ولا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نصّ فيها، على حسب الأصول والقواعد.

الرابعة: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كالرازي وأضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول، وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مُجْمَلٍ ذي وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب، أو أحد أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله ونظائره من الفروع، وما في الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي، وتخريج الرازي من هذا القبيل.

الخامسة: طبقة أصحاب الترجيح من المقلدين، كأبي الحسن القدوري، وصاحب «الهداية» وأمثالهما، وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض، كقولهم: هذا أَوْلَى، وهذا أصح رواية، وهذا أرفق للناس.

والسادسة: طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف، وظاهر المذهب والرواية النادرة؛ كأصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين، مثل صاحب «الكنز»، وصاحب «المختار»، وصاحب «الوقاية»، وصاحب «المجموع»، وشأنهم ألا ينقلوا الأقوال المردودة والروايات الضعيفة.

والسابعة: طبقة المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر، ولا يفرقون بين الغثّ والسمين.

وقال رحمه الله تعالى قبل ذلك:

قدمنا عن «فتح القدير» كيفية الإفتاء مما في الكتب، فلا يجوز الإفتاء مما في الكتب الغريبة، وفي شرح «الأشباه» لشيخنا المحقق هبة الله البعلي.

قال شيخنا العلامة صالح الجينيني: إنه لا يجوز الإفتاء من الكتب المختصرة كـ«النهر»، وشرح «الكنز» للعيني، و«الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار» إما لعدم الاطلاع على حال مؤلفيها، كشرح «الكنز» لمنلامسكين، وشرح «النقاية» للقهستاني، أو لنقل الأقوال الضعيفة فيها كـ«القنية» للزاهدي، فلا يجوز الإفتاء من هذه؛ إلا إذا علم المنقول عنه، وأخذه منه هكذا سمعته منه وهو علامة في الفقه مشهور والعهدة عليه.

وينبغي إلحاق الأشباه والنظائر بها، فإن فيها من الإيجاز في التعبير ما لا يفهم معناه، إلا بعد الاطلاع على مأخذه، بل فيها في مواضع كثيرة الإيجاز المخلّ يظهر ذلك لمن مارس مطالعتها مع الحواشي، فلا يأمن المفتي من الوقوع في الغلط إذا اقتصر عليها، فلا بدّ له من مراجعة ما كتب عليها من الحواشي، أو غيرها.

ورأيت في حاشية أبي السعود الأزهري على شرح منلامسكين أنه لا يعتمد على فتاوى ابن نجيم، ولا على فتاوى الطوري.

«اصْطِلاَحَاتُ فُقَهَاءِ الشَّافِعيَّةِ»

اعلم أن الاصطلاح هو اتفاق طائفة على أمر مخصوص بينهم، فحيث قالوا: الإمام يريدون به إمام الحرمين الجويني ابن أبي محمد، وحيث يطلقون القَاضِي يريدون به القاضي حسيناً، أو القاضيين فالمراد بهما الروياني والماوردي، وإذا أطلقوا الشارح معرفاً أو الشارح المحقق يريدون به الجلال المحلي شارح «المنهاج»؛ حيث لم يكن لهم اصطلاح بخلافه، وإلا كالشارح في شرح «الإرشاد»، حيث أطلق الشارح يريد به الجوجري شارح «الإرشاد»، وإن قالوا: شارح، فالمراد به واحد من الشراح لأيّ كتاب كان كما هو مفاد التنكير، ولا فرق في ذلك بين «التحفة» وغيرها، خلافاً لمن قال: إنه يريد شهبة، وحيث قالوا: قال بعضهم أو نحوه فهو أعم من شارح، وحيث قالوا: قال الشيخان ونحوه، يريدون بهما الرافعي والنووي، أو الشيوخ فالمراد بهم الرافعي والنووي فالسبكي، وحيث قال: الشارح شيخنا يريد به شيخ الإسلام زكريا، وكذلك الخطيب الشربيني، وهو مراد الجمال الرملي بقوله: الشيخ، وإن قال: الخطيب شيخي، فمراده الشهاب الرملي، وهو مراد الجمال بقوله: أفتى به الوالد ونحوه، وإذا قالوا: لا يبعد كذا فهو احتمال، وحيث قالوا: على ما شمله كلامهم ونحو ذلك، فهو إشارة إلى التبريّ منه، أو أنه مشكل، كما صرّح بذلك الشارح في حاشية «فتح الجواد» ومحله حيث لم ينبه على تضعيفه، أو ترجيحه، وإلا خرج عن كونه مشكلاً إلى ما حكم به عليه، وحيث قالوا: كذا قالوه أو كذا قاله فلان، فهو كالذي قبله، وإن قالوا: إن صحّ هذا فكذا، فظاهره عدم ارتضائه كما نبه عليه في الجنائز من «التحفة»، وإن قالوا: كما أو لكن، فإن نبهوا بعد ذلك على تضعيفه أو ترجيحه، فلا كلام، وإلا فهو معتمد، فإن جمع بينهما فنقل الشيخ سعيد سنبل، عن شيخه الشيخ عبد المصري، عن شيخه الشوبري؛ أن اصطلاح «التحفة» أن ما بعد كما هو المعتمد عنده، وأن ما اشتهر من أن المعتمد ما بعد، لكن في كلامه إنما هو فيما إذا لم يسبقها كما، وإلا فهو المعتمد عنده، وإن رجح بعد ذلك ما يقابل ما بعد كما، إلا إن قال: لكن المعتمد كذا، أو الأوجه كذا، فهو المعتمد وعندي أن ذلك لا يتقيد بهاتين الصورتين، بل سائر صيغ الترجيح كهما، ورأيت عن الشارح أن ما قيل فيه لكن إن كان تقييداً لمسئلة بلفظ كما فما قبل لكن هو المعتمد، وإن لم يكن لفظ كما فما بعد لكن هو المعتمد.

وعلى هذا الأخير يحمل ما نقله ابن اليتيم في حواشي «التحفة» عن مشايخه الأجلاء؛ أنهم تتبعوا كلام الشارح، فوجدوا أن المعتمد عنده ما بعد لكن، إذا لم ينص على خلافه أنه المعتمد، لكن رأيت نَقلاً عن «تقرير البشبيشي» في درسه أن ما بعد لكن في «التحفة» هو المعتمد، سواء كان قبلها كما، أو غيره.

إلا أن يقال: هو المعتمد عنده لا عند الشارح.

وفي فتاوى الكردي رحمه الله: سئل إذا سجد، ثم رفع من السجود، وشك هل وضع يده أو رجله، أو اطمأنت يده أو رجله هل يضر ذلك أو لا؟

الجواب: يجب عليه العود للسجود فوراً مطلقاً على المعتمد في «التحفة» إن قلنا: قاعدتها حيث لم يكن في العبارة كما أن ما بعد لكن فيها هو المعتمد، وهو ما ذكرناه من وجوب العود.

وإن قلنا: بما هو في كتاب «الفوائد المدنية»، من أن محلّ تلك القاعدة حيث لم يرد ما بعد لكن، وقد ردّه في مسئلتنا في «التحفة» فيكون المعتمد ما قبل لكن، وهو عدم وجوب العود، ويؤيده اعتماده في غير «التحفة» كـ«الإيعاب» و«شرح الإرشاد» وغيره والله أعلم.

قال في «المطلب»: ويظهر من «تذكرة الإخوان» للعليجي أن اصطلاح الشمس الرملي، والخطيب الشربيني كاصطلاح الشيخ في هذه الألفاظ المذكورة عن الكردي.

قال العليجي: وإذا قالوا على ما اقتضاه كلامهم، أو على ما قاله فلان بذكر «على» أو قالوا هذا كلام فلان، فهذه صيغة تبرى كما صرحوا به، ثم تارة يرجحونه، وهذا قليل، وتارة يضعفونه، وهو كثير، فيكون مقابله هو المعتمد، أي: إن كان، وتارة يطلقون ذلك، فجرى غير واحد من المشايخ على أنه ضعيف، والمعتمد ما في مقابله أيضاً.

وتوقف العلامة الكردي في صورة الإطلاق قال: لأنه لا يلزم من تبريه اعتماد مقابله، فينبغي حينئذ مراجعة بقية كتب ابن حجر، فما فيها هو معتمده، فإن لم يكن ذلك فيها، فما اعتمده معتمدو متأخري أئمتنا الشافعية، فحرّر ذلك.

قال العليجي: وقال الشيخ محمد باقشير: تتبع كلام الشيخ ابن حجر، فإذا قال: على المعتمد، فهو الأظهر من القولين، أو الأقوال، وإذا قال: على الأوجه مثلاً، فهو الأصحّ من الوجهين أو الأوجه.

وقال السيد عمر في «الحاشية»: وإذا قالوا: والذي يظهر مثلاً أي بذكر الظهور فهو بحث لهم.

وقال الشيخ ابن حجر في رسالته في الوصية بالسهم: البحث ما يفهم فهماً واضحاً من الكلام العام للأصحاب المنقول عن صاحب المذهب بنقل عام.

وقال السيد عمر في فتاويه: البحث هو الذي استنبطه الباحث من نصوص الإمام، وقواعده الكُلِّيين.

قال السيد عمر في «الحاشية» في الطهارة كثيراً ما يقولون في أبحاث المتأخرين وهو محتمل، فإن ضبطوا بفتح الميم الثاني، فهو مشعر بالترجيح؛ لأنه بمعنى قريب، وإن ضبطوا بالكسر فلا يشعر به؛ لأنه بمعنى: ذي احتمال، أي: قابل للحمل والتأويل، فإن لم يضبطوا بشيء منهما، فلا بدّ أن تراجع كتب المتأخرين عنهم، حتى تنكشف حقيقة الحال. والذي يظهر أن هذا إذا لم يقع بعد أسباب التوجيه، كلفظ كل أما إذا وقع بعدها، فيتعين الفتح كما إذا وقع بعد أسباب التضعيف فيتعين الكسر.

والاختيار هو الذي استنبطه المختار عن الأدلة الأصولية بالاجتهاد، أي: على القول بأنه يتحرى، وهو الأصح من غير نقل له من صاحب المذهب، فحينئذ يكون خارجاً عن المذهب، ولا يعوّل عليه، وأما المختار الذي وقع للنوري في «الروضة» فهو بمعنى الأصح في المذهب لا بمعناه المصطلح.

وأما تعبيرهم بوقع لفلان كذا، فإن صرحوا بعده بترجيح أو تضعيف، وهو الأكثر فذاك، وإلا حكم بضعفه كما حقق ذلك الشيخ خاتمة المحققين مفتي الديار اليمنية السيد محمد بن أحمد بن عبد الباري، والإمام العلامة السيد سليمان بن محمد بن عبد الرحمن مفتي زبيد في جواب سؤال قُدِّمَ إليهما في ذلك ضمن أسئلة.

وفي «مطلب الايقاظ» سئل العلامة الشريف عمر بن عبد الرحيم الحسيني المكي، عن قول المصنفين كذا في أصل «الروضة» كأصلها أو أصلها، ما المراد بما ذكر؟

فأجاب بخط بعض الأئمة المحققين من تلامذة شيخ الإسلام زكريا بهامش نسخته الغرر لشيخه ما حاصله: أنه إذا قال: قال في أصل «الروضة» فالمراد منه عبارة النووي في «الروضة» التي لخصها، واختصرها من لفظ «العزيز» رفع هذا التعبير بصحة نسبة الحكم إلى الشيخين، وإذا عزى الحكم إلى زوائد الروضة، فالمراد منه زيادتها على ما في «العزيز»، وإذا أطلق لفظ «الروضة» فهو محتمل لتردّده بين الأصل والزوائد، وربما يستعمل بمعنى الأصل، كما يقضي به السبر.

وإذا قيل: كذا في «الروضة» وأصلها أو كأصلها، فالمراد بـ«الروضة» التعبير بأصل «الروضة»، وهي عبارة الإمام النووي الملخص فيها لفظ «العزيز» في هذين التعبيرين، ثم بين التعبيرين المذكورين فرق، وهو إذا أتى بالواو، فلا تفاوت بينهما وبين أصلها في المعنى، وإذا أتى بالكاف، فبينهما بحسب المعنى يسير تفاوت، وهذا الذي أشار إليه هذا الإمام يقضي به سبر صنيع أجلاء المتأخرين من أهل الثامن والعشرين، ومن داناهم من أوائل العشائر، وأما من عداهم، فلا التزم وجود هذا الصنيع في مؤلفاتهم لا عرض فيها من التساهل في ذلك، بل في ما هو أهم منه بتحرير الخلاف.

وقوله: نقله فلان عن فلان، وحكاه فلان عن فلان بمعنى واحد، لأنّ نقل الغير

هو حكاية قوله، إلا أنه يوجد كثيراً مما يتعقب الحاكي قول غيره، بخلاف الناقل له، فإنّ الغالب تقريره، والسكوت عليه، كما أفاد ذلك العلامة عبد الله بن أبي بكر الخطيب والسكوت في مثل هذا رضا من الساكت، حيث لم يعترضه بما يقتضى ردّه، إذ قولهم: سكت عليه، أي: ارتضاه، وقولهم: أقرّه فلان: أي: لم يرده، فيكون كالجازم به.

ومن فتاوى العلامة عبد الله بن أحمد بازرعة: والقاعدة أنّ من نقل كلام غيره، وسكت عليه، فقد ارتضاه.

قال العلامة الكردي في «كشف اللثام» من أثناء كلام لأنّ نقله منه، وسكوته عليه مع عدم التبرّي منه ظاهر في تقريره.

وقال في موضع آخر منه: وكون تقرير النقل عن الغير يدل على اعتماده هو مفهوم كلامهم في مواضع كثيرة، فقول الجمال الرملي في باب زيارة قبره ﷺ من «شرح الإيضاح» عند قول المصنف ويقف ما نصه: ونقل التخيير عن غيره، ولم يتعقبه لا يقتضي ترجيحه لا يخلو عن نظر، وإن وافقه ابن علان في شرحه، وسبقهما إليه ابن حجر في الحاشية.

نعم قد يجاب عنه بأن عدم التعقب ظاهر في ترجيحه، لا أنه يقتضيه، فإن الاقتضاء رتبة فوق الظاهر كما هو في الشوبري على «شرح المنهج»، بل في كلامهم ما يفيد أن المراد بالاقتضاء الدخول في الحكم من باب أولى، لكن الظاهر أن الاقتضاء رتبة دون التصريح، كما يفيده كلام «التحفة» في فصل الاختلاف في المهر.

وأما قولهم: نبه عليه الأذرعي، فالمراد أنه معلوم من كلام الأصحاب، وإنما للأذرعي مثلاً التنبيه عليه، أو كما ذكره الأذرعي مثلاً، فالمراد أن ذلك من عند نفسه ذكر ذلك الشوبري عن شيخه الزيادي.

وأما قولهم: الظاهر كذا فهو من بحث القائل لا ناقل له، ففي «الإيعاب» لابن حجر ما لفظه: قد جرى في «العباب» على خلاف اصطلاح المتأخرين من الاختصاص التعبير بالظاهر، ويظهر، ويحتمل، ويتجه، ونحوها عما لم يسبق إليه الغير بذلك ليتميز ما قاله مما قاله غيره، والمصنف يعبر بذلك عما قاله غيره، ولم يبال بإيهام أنه من عنده غفلة عن الاصطلاح المذكور.

وقال الكردي: جرى عرف المتأخرين، على أنهم إذا قالوا: الظاهر كذا، فهو من بحث القائل لا ناقل له.

وقال السيد عمر في «الحاشية»: إذا قالوا: والذي يظهر مثلاً، أي بذكر الظهور، فهو بحث لهم.

وقال بعضهم: إذا عبروا بقولهم وظاهر كذا، فهو ظاهر من كلام الأصحاب، وأما إذا كان مفهوماً من العبارة فيعبروا عنه بقولهم: والظاهر كذا.

وأما تعبيرهم بالفحوى، فهو ما فهم من الأحكام بطريق القطع، وبالمقتضى، والقضية هو الحكم بالشيء، لا على وجه الصراحة، كما أفتى به العلامة عبد الله الزمزمي، وقولهم: وزعم فلان، فهو بمعنى قال، إلا أنه أكثر ما يقال فيما يشك فيه، ذكره العلامة بحرق في شرحه الكبير على «لامية الأفعال».

ومن اصطلاحهم أنهم إذا نقلوا عن العالم الحي، فلا يصرحون باسمه؛ لأنه ربما رجع عن قوله، وإنما يقال: قال بعض العلماء ونحوه، فإن مات صرحوا باسمه، كما أفاد ذلك العلامة عبد الله بن عثمان العمودي.

قال ابن حجر رحمه الله تعالى في كتابه «الحق الواضح»: المقرر الناقل متى قال: وعبارته كذا تعين عليه سوق العبارة المنقولة بلفظها، ولم يجز له تغيير شيء منها، وإلا كان كاذباً، ومتى قال: قال فلان كان بالخيار بين أن يسوق عبارته بلفظها، أو بمعناها من غير نقلها، لكن لا يجوز له تغيير شيء من معاني ألفاظها.

وفي «التحفة» من الشهادات: وأنه يجوز التعبير عن المسموع بمرادفه المساوي له من كلّ وجه لا غير.

وقولهم: اهـ ملخصاً: أي مؤتى من ألفاظه بما هو المقصود دون ما سواه، والمراد بالمعنى التعبير عن لفظه بما هو المفهوم منه ذكر ذلك عبد الله الزمزمي.

قال بعضهم: إن الشارح والمحشي إذا زاد على الأصل، فالزائد لا يخلو إما أن يكون بحثاً، واعتراضاً إن كان بصيغة البحث والاعتراض، أو تفصيلاً لما أجمله، أو تكميلاً لما نقصه، وأهمله، والتكميل إن كان له مأخذ من كلام سابقه، أو لاحقه فإبراز، وإلا فاعتراض فعليّ.

وصيغ الاعتراض مشهورة ولبعضها محل لا يشاركه فيه الآخر، فيرد، وما اشتقّ منه لما لا يندفع له بزعم المتعرّض، ويتوجه، وما اشتق منه أعم منه من غيره، ونحو إن قيل له مع ضعف فيه، وقد يقال ونحوه؛ لما فيه ضعف شديد ونحوه لقائل؛ لما فيه ضعف ضعيف، وفيه بحث ونحوه، لما فيه قوّة سواء تحقق الجواب، أو لا وصيغة المجهول ماضياً كان أو مضارعاً، ولا يبعد ويمكن كلها صيغ التمريض تدل على ضعف مدخولها بحثاً كان أو جواباً.

وأقول: وقلت لما هو خاصة القائل.

وإذا قيل: حاصله، أو محصله، أو تحريره، أو تنقيحه، أو نحو ذلك، فذلك

إشارة إلى قصور في الأصل، أو اشتماله على حشو، وتراهم يقولون في مقام إقامة الشيء مقام آخر مرة تنزل منزلته، وأخرى أنيب منابه، وأخرى أقيم مقامه، فالأوّل في إقامة الأعلى مقام الأدنى.

والثاني بالعكس.

والثالث في المساواة، وإذا رأيت واحداً منها مقام آخر، فهناك نكتة؟ وإنما اختاروا في الأوّل التفعيل، وفي الآخرين الأفعال لعلّة الإجمال؛ لأن تنزيل الأعلى مكان الأدنى يحوج إلى العلاج والتدريج، وربما يختم المبحث بنحو تأمل، فهو إشارة إلى دقة المقام مرّة، وإلى خدش فيه أخرى، سواء كان بالفاء أو بدونها إلا في مصنفات الإمام البوني، فإنها بالفاء إلى الثاني وبدونها إلى الأول.

والفرق بين «تأمل» و«فتأمل» و«فليتأمل»؛ أن «تأمل»: إشارة إلى الجواب القويّ.

و«فتأمل»: إلى الضعيف.

و«فليتأمل» إلى الأضعف ذكره الدماميني.

وقيل: معنى «تأمل» أن في هذا المحل دقة، ومعنى «فتأمل»: أن في هذا المحل أمراً زائداً على الدقة بتفصيل، و«فليتأمل» هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدلّ على كثرة المعنى، وفيه بحث معناه أعمّ من أن يكون في هذا المقام تحقيق، أو فساد، فيحمل عليه على المناسب للحمل، وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد، وإذا كان السؤال أقوى يقال ولقائل فجوابه أقول، أو تقول بإعانة سائر العلماء، وإذا كان ضعيفاً يقال: فإن قلت فجوابه قلنا، أو قلت وقيل: فإن قلت بالفاء سؤال عن القريب، وبالواو عن البعيد.

وقيل: يقال فيما فيه اختلاف، وقيل: فيه إشارة إلى ضعف ما قالوا محصل الكلام إجمال بعد التفصيل.

وحاصل الكلام تفصيل بعد الإجمال، والتعسف ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين، وإن جوّزه بعضهم، ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه، والأصل عدمه.

وقيل: حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهرة، وهو أخف من البطلان، والتساهل يستعمل في كلام لا خطأ فيه، ولكن يحتاج إلى نوع توجيه تحتمله العبارة، والتسامح هو استعمال اللفظ في غير موضعه الأصلي، كالمجاز بلا قَصْد علاقة مقبولة، ولا نصب قرينة دالة عليه اعتماداً على ظهور الفَهْم من ذلك المقام والتحمل الاحتيال، وهو الطلب والتأمل هو إعمال الفكر والتدبر تصرف القلب بالنظر في الدلائل، والأمر بالتدبر بغير فاء للسؤال في المقام، وبالفاء يكون بمعنى التقرير والتحقيق لما بعده.

والفرق بين و«بالجملة» و«في الجملة» أن «في الجملة» يستعمل في الجزئي، و«بالجملة» في الكليات، كذا وجد بخط العلامة علوي بن عبد الله باحسن.

وفي كليات أبي البقاء و«في الجملة» يستعمل في الإجمال، و«بالجملة» في التفصيل.

وفي «الصبان على الأشموني» وجملة القول: أي مجمله أي مجموعه، فهو من الإجمال بمعنى الجمع ضدّ التفريق، لا من الإجمال ضد التفصيل والبيان.

وقولهم: اللهم إلا أن يكون كذا، قد يجيء حشواً أو بعد عموم؛ حثاً للسامع المقيد المذكور قبلها، وتنبيهاً فهي بمثابة نستغفرك كقولك: إنا لا نقطع عن زيارتك.

اللهم إلا أن يمنع مانع فلذا لا يكاد يفارق حرف الاستثناء، وتأتي في جواب الاستفهام نفياً وإثباتاً كتابة فيقال: اللهمّ نعم اللهمّ وقولهم: وقد يفرق، وإلا أن يفرق، ويمكن الفرق فهذه كلها صيغ فرق.

وقولهم: وقد يجاب وإلا أن يجاب، ولك أن تجيب، فهذا جواب من قائله، وقولهم: «ولك ردّه» و«يمكن رده» فهذه صيغ رده وقولهم لو قيل بكذا لم يبعد، وليس ببعيد، أو لكان قريباً أو أقرب، فهذه صيغ ترجيح.

وإذا وجدنا في المسئلة كلاماً في المصنف، وكلاماً في الفتوى، فالعمدة ما في المصنف، وإذا وجدنا كلاماً في الباب، وكلاماً في غير الباب، فالعمدة ما في الباب، وإذا كان في المظنة، وفي غير المظنة استطراد، فالعمدة ما في المظنة. ومن اصطلاحاتهم أن أدوات الغايات كـ«لو» و«إن» للإشارة إلى الخلاف، فإذا لم يوجد خلاف، فهو لتعميم الحكم.

وعندهم أن البحث والإشكال والاستحسان والنظر لا يرد المنقول، والمفهوم لا يرد الصريح ومن فتاوى الشيخ ابن حجر معنى قولهم في تكبير العيد والشهادات: الأشهر كذا؛ والعمل خلافه تعارض الترجيح من حيث دليل المذهب، والترجيح من حيث العمل، فساغ العمل بما عليه العمل وقول الشيخين: وعليه العمل صيغة ترجيح، كما حققه بعضهم، وفي كتاب «كشف الغين عمن ضل عن محاسن قرة العين» لابن حجر أن قولهم: اتفقوا وهذا مجزوم به، وهذا لا خلاف فيه يقال فيما يتعلق بأهل المذهب لا غير.

وأما قولهم: هذا مجمع عليه، فإنما يقال فيما اجتمعت عليه الأئمة.

وقال في «قرة العين» له ما نصه أدى الاستقرار من صنيع المؤلفين بأنهم إذا قالوا في صحته كذا، أو حرمته، أو نحو ذلك نظر دلّ على أنهم لم يروا فيه نقلاً.

وسئل الشهاب الرملي عن إطلاق الفقهاء نفي الجواز، هل ذلك نصّ في الحرمة فقط أو يطلق على الكراهة؟

فأجاب بأن حقيقة نفي الجواز في كلام الفقهاء التحريم، وقد يطلق الجواز على رفع الحرج أعم من أن يكون واجباً، أو مندوباً، أو مكروهاً، أو على مستوى الطرفين، وهو التخيير بين الفعل والترك، أو على ما ليس بلازم من العقود كالعارية.

وفي باب الطهارة من «الإقناع» يجوز إذا أضيف إلى العقود كان بمعنى الصحة، وإذا أضيف إلى الأفعال كان بمعنى الحلّ، وهو هنا بمعنى الأمرين؛ لأن من أمرّ الماء على أعضاء طهارته بنية الوضوء والغُسْل لا يصح، ويحرم؛ لأنه تقرّب بما ليس موضوعاً للتقرّب فعصى لتلاعبه.

و«ينبغي» الأغلب فيها استعمالها في المندوب تارة، والوجوب أخرى، ويحمل على أحدهما بالقرينة، وقد تستعمل للجواز والترجيح، و«لا ينبغي» قد تكون للتحريم أو الكراهة.

ومن فتاوى ابن حجر ما لفظه: وفي الاصطلاح المراد بالأصحاب المتقدّمون، وهم أصحاب الأوجه غالباً وضبطوا بالزمن، وهم من الأربعمائة، ومن عداهم لا يسمون بالمتقدّمين، ولا بالمتأخرين، ويوجد هذا الاصطلاح بأن بقية هذا القرن الثالث من جملتهم السلف المشهود لهم على لسانه ﷺ بأنهم خير القرون، أي: ممن بعدهم، فما قربوا من عصر المجتهدين خصوا تمييزاً لهم على من بعدهم باسم المتقدمين، فاحفظ ذلك فإنه مهم.

وقال في «التحفة» في باب الفرائض بعد قول الأصل: وأفتى المتأخرون من أثناء كلام، ومن هذا يؤخذ أن المتأخرين في كلام الشيخين ونحوهما كل من كان بعد الأربعمائة، وأما الآن وقبله فهم من بعد الشيخين.

وأما اصطلاح الإمام شيخ المذهب الشيخ يحيى النووي في «المنهاج» فقال رحمه الله تعالى، ونفعنا به في منهاجه مع شرحه للجمال الرملي ما لفظه: فحيث أقول في الأظهر، أو المشهور، فمن القولين، أو الأقوال للشافعي ـ رضي الله عنه ـ ثم قد يكون القولان جَدِيدَيْن، أو قديمين، أو جديداً وقديماً، وقد يقولهما في وقتين، أو وقت واحد، وقد يرجح أحدهما، وقد لا يرجح، فإن قوي الخلاف لقوّة مدركه، فالأظهر المشعر بظهور مقابله، وإلا بأن ضعف الخلاف، فالمشهور المشعر بغرابة مقابله لضعف مدركه، وحيث أقول: الأصح أو الصحيح، فمن الوجهين، أو الأوجه لأصحاب الشافعي يستخرجونها من كلامه، وقد يجتهدون في بعضها، وإن لم يأخذوه من أصله، ثم قد يكون الوجهان لاثنين، وقد يكونان لواحد، واللذان للواحد ينقسمان كانقسام

القولين، فإن قوي الخلاف لقوّة مدركه، فالأصح المشعر بصحة مقابله، وإلا بأن ضعف الخلاف فالصحيح ولم يعبر بذلك في الأقوال؛ تأدباً مع الإمام الشافعي كما قال، فإن الصحيح منه مشعر بفساد مقابله، وظاهر أن المشهور أقوى من الأظهر، وأن الصحيح أقوى من الأصح، وحيث أقول المذهب فمن الطريقين أو الطرق، وهي اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب، كأن يحكي بعضهم في المسئلة قولين، أو وجهين لمن تقدّم، ويقطع بعضهم بأحدهما، ثم الراجح الذي عبر عنه بالمذهب، إما طريق القطع، أو الموافق لها من طريق الخلاف، أو المخالف لها.

وما قيل من أن مراده الأوّل، وأنه الأغلب ممنوع، وإن قال الاسنوي والزركشي: إن الغالب في المسئلة ذات الطريقين أن يكون الصحيح فيها ما يوافق طريقة القطع.

قال الرافعي في آخر زكاة التجارة: وقد تسمى طرق الأصحاب وجوهاً، وذكر مثله في مقدمة «المجموع» فقال: وقد يعبرون عن الطريقين بالوجهين، وعكسه، وحيث أقول: النصّ، فهو نصّ الشافعي رحمه الله تعالى من إطلاق المصدر على اسم المفعول؛ سمي بذلك؛ لأنه مرفوع إلى الإمام، أو لأنه مرفوع القدر لتنصيص الإمام عليه، والشافعي هو خير الأمة، وسلطان الأئمة أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس ابن عثمان بن شافع بن السّائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف جدّ النبي ﷺ والنسبة إليه شافعي لا شفعوي ولد بـ«غزة» التي توفي بها هاشم جدّ النبي ﷺ سنة خمسين ومائة، ثم حمل إلى «مكة» وهو ابن سنتين، ونشأ بها، وحفظ القرآن، وهو ابن سبع سنين، و«الموطأ» وهو ابن عشر سنين تفقه بـ«مكة» على مسلم بن خالد الزنجي، وكان شديد الشقرة، وأذن له مالك في الإفتاء، وهو ابن خمس عشرة سنة، ورحل في طلب العلم إلى «اليمن» و«العراق» إلى أن أتى «مصر» فأقام بها إلى أن توفاه الله شهيداً يوم الجمعة سلخ شهر رجب سنة أربع ومائتين، وفضائله أكثر من أن تحصى، وأشهر من أن تُسْتَقْصَى.

ويكون هناك أي مقابله وجه ضعيف أو قول مخرّج من نص له في نظير المسئلة لا يعمل به، وكيفية التخريج كما قاله الرافعي في باب التيمم أن يجيب الشافعي بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين، ولم يظهر ما يصح للفرق بينهما، فينقل الأصحاب جوابه من كل صورة إلى الأخرى، فيحصل في كل صورة منهما قولان منصوص ومخرّج، والمنصوص في هذه هو المخرج في تلك، والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه، وحينئذ فيقولون: قولان بالنقل والتخريج، أي: نقل المنصوص من هذه الصورة إلى تلك، وخرج فيها، وكذلك بالعكس قال: ويجوز أن يكون المراد بالنقل الرواية، والمعنى أن في كل من الصورتين قولاً منصوصاً، وآخر مخرجاً، ثم الغالب في

هذا عدم إطْبَاقِ الأصحاب على التخريج، بل ينقسمون إلى فريقين: فريق يخرّج، وفريق يمتنع ويستخرج فارقاً بين الصورتين ليستند إليه، والأصح أن القول المخرج لا ينسب إلى الشافعي إلا مقيداً، إلا أنه ربما يذكر فرقاً ظاهراً لو روجع فيه، وحيث أقول: الجديد، فالقديم خلافه، أو القديم أو في قول قديم، فالجديد خلافه، والقديم ما قاله الشافعي بـ«العراق» أو قبل انتقاله إلى «مصر»، وأشهر رواته أحمد بن حنبل، والزعفراني، والكرابيسي، وأبو ثور، وقد رجع الشافعي عنه، وقال: لا أجعل في حِلٍّ من رواه عني.

وقال الإمام: لا يحل عد القديم من المذهب.

وقال الماوردي في أثناء كتاب الصداق: غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد إلا الصّداق، فإنه ضرب على مواضع منه، وزاد مواضع، والجديد ما قاله بـ«مصر» وأشهر رواته البويطي، والمزني، والربيع المرادي، والربيع الجيزي، وحرملة، ويونس بن عبد الأعلى، أو عبد الله بن الزبير المكي، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وأبوه، ولم يقع للمصنف التعبير بقوله وفي قول قديم، ولعله ظن صدور ذلك منه فيه.

وإذا كان في المسئلة قولان قديم وجديد، فالجديد هو المعمول به، إلا في نحو تسع عشرة مسئلة أفتى فيها بالقديم.

قال بعضهم: وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم، فوجد منصوصاً عليه في الجديد أيضاً، وقد نبه في «المجموع» على شيئين:

أحدهما: أن إفتاء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إليه لظهور دليله، ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي.

قال: وحينئذ فمن ليس أهلاً للتخريج تعين عليه العمل والفتوى بالجديد، ومن كان أهلاً للتخريج والاجتهاد في المذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى، مبيناً أن هذا رأيه، وأن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث لا مُعَارض له، فإن اعتضد بذلك، فهو مذهب الشافعي، فقد صح أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.

الثاني: أن قولهم: إن القديم مرجوع عنه، وليس بمذهب الشافعي محله في قديم نص في الجديد، على خلافه، أما قديم لم يتعرض في الجديد لما يوافقه، ولا لما يخالفه، فإنه مذهبه، وإذا كان في الجديد قولان، فالعمل بما رجحه الشافعي، فإن لم يعلم فبآخرهما، فإن قالهما في وقت واحد، ولم يرجح شيئاً، وذلك قليل، أو لم يعلم

هل قالهما معاً أو مرتباً، لزم البحث عن أرجحهما بشرط الأهلية، فإن أشكل توقف فيه.

وحيث أقول وقيل كذا فهو وجه ضعيف، والصحيح أو الأصح خلافه، وحيث أقول في قول كذا، فالراجح خلافه، ويتبين قوّة الخلاف وضعفه في قوله، وحيث أقول المذهب إلى هنا من مدركه.

وقوله: إلا في نحو تسع عشرة مسئلة.

قال العلامة الكردي في «الفوائد المدنية» قد نظمها بعضهم في قوله: [الكامل]

مَسَائِلُ الفَتْوَى بِقَوْلِ الأَقْدَمِ ... هِيَ لِلإِمَامِ الشَّافِعِيِّ الأَعْظَمِ
لا يَنْجُسُ الجَارِي وَمَنْعُ تَبَاعُدٍ ... وَالظُّهْرُ لم يُنْقَضْ بِلَمْسِ المحْرَمِ
وَاسْتَجْمِرَنْ بِمُجَاوِزٍ عَنْ مَخْرَجٍ ... لِلصَّفْحَتَيْنِ وَلَوْ تَلَوَّثَ بِالدَّمِ
وَالوَقْتُ مُدَّ إِلَى مَغِيبِ المَغْرِبِ ... ثَوِّبْ بِصُبْحٍ وَالعِشَاءَ فَقَدِّمِ
لاَ تَأْتِيَنْ فِي الأُخْرَيَيْنِ بِسُورَةٍ ... وَالاقْتِدَاءُ يَجُوزُ بَعْدَ تَحَرُّمِ
وَالجَهْرُ بِالتَّأْمِينِ سُنَّ لِمُقْتَدٍ ... وَالخَطُّ بَيْنَ يَدَيْ مُصَلٍّ عَلِّمَ
وَالظُّفْرُ يُكْرَهُ أَخْذُهُ مِنْ مَيِّتٍ ... وَكَذَا الرِّكَازُ نِصَابُهُ لَمْ يَلْزَمِ
وَيَصِحُّ عَنْ مَيْتٍ صِيَامُ وَلِيِّهِ ... وَيَجُوزُ شَرْطُ تَحَلُّلٍ لِلْمُحْرِمِ
وَيَجُوزُ إِجْبَارُ الشَّرِيكِ عَلَى البِنَا ... وَعَلَى عِمَارَةِ كُلِّ مَا لاَ يُقْسَمِ
وَالزَّوْجُ إِنْ يَكُنِ الصَّدَاقُ بِيَدِهِ ... فَضَمَانُ يَدٍ حُكْمُهُ فِي المَغْرَمِ
وَالجِلْدُ بَعْدَ الدَّبْغِ يَحْرُمُ أَكْلُهُ ... وَالحَدُّ فِي وَطْءِ الرَّقِيقِ المُحْرَمِ

قال: وثمة مسائل أخر مذكورة على القديم منها إلى أن قال: ولو تتبعت كلام أئمتنا لزادت المسائل على الثلاثين بكثير، وقد نبه رحمه الله ـ تعالى ـ على كل فرد منها أنه مما يفتى فيه بالجديد.

وبيَّن أيضاً أن الفتوى بنجاسة الماء الجاري القليل بمجرد ملاقاة النجاسة، وإن لم يتغير كالراكد.

وأن المذهب اشتراط النصاب في الرِّكَاز، وأن المعتمد أنه لا يجوز إجبار شريكه على العمارة في الجديد.

وأن الصحيح أن الصداق مضمون ضمان عقد.

وأن المدبوغ يحرم أكله عند ابن حجر بلا تفصيل.

وأما الجمال الرملي يحل أكل المدبوغ من المذكى، ويحرم غيره، سواء كان مما لا يؤكل لحمه، أو من ميتة المذكى.

وأن المعتمد عدم وجوب الحدّ بوطء أمته المحرم عليه بنسب أو رضاع، أو مصاهرة، وهو القول الجديد وبرهن على ذلك فانظره إن شئت.

قال في «التحفة»: وقد يقع للمصنف أنه في بعض كتبه يعبر بالأظهر، وفي بعضها يعبر عن ذلك بالأصح، فإن عرف أن الخلاف أقوال أو أوجه، فواضح، والأرجح الدالّ على أنه أقوال؛ لأن مع قائله زيادة علم بنقله عن الشافعي رضي الله تعالى عنه، بخلاف نافيه عنه. وفي «المطلب» عن فتاوى الأشخر: الصحيح أن الأقوال المخرّجة على قواعد المذهب تعدّ منه، وقول الشربيني الأصح أن القول المخرّج لا ينسب للشافعي؛ لأنه ربما لو روجع فيه ذكر فارقا، أي: من حيث نسبته إليه، فلا يقال: قال الشافعي مثلاً، أي وإن كان معدوداً من مذهبه بشرطه، كما عن الأشخر وغيره.

ومن الحق الواضح المقرر من المعلوم بين الأئمة أن ما يقع لبعضهم بعضاً، كقوله: هذا غلط وخطأ لا يريدون به تنقيصاً ولا بغضاً، بل بيان المقالات الغير المرتضاة، وهذا شأن الاسنوي مع الشيخين، والأذرعي، والبلقيني، وابن العماد، وغيرهم في الردّ على الاسنوي بإغلاظ وجَفَاء، ونسبته لما هو بريء منه غالباً، لكنه لما تجاوز في حق الشيخين قيض له من تجاوز في حقه جزاء وفاقاً، ومع ذلك معاذ الله أن يقصد أحد منهم غير بيان وجه الحق مع بقاء تعظيم بعضهم لبعض، فكذا نحن، ومن اعترضنا عليه، واعترض علينا مع اعتقاد صلاحهم، وأنهم القدوة للناس في ذلك الإقليم جزاهم الله خيراً ونفعنا بهم وختم لنا ولهم بالحسنى والتوفيق.

رابعاً ـ مذهب الإمام أحمد بن حنبل:

* التعريف بالإمام أحمد بن حنبل[1]:

هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني.

مولده: ولد بـ«بغداد» سنة أربع وستين ومائة هجرية.

---

(١) تنظر ترجمته خلاصة تهذيب الكمال: ١/ ٢٩، والكاشف: ١/ ٦٨، وتاريخ البخاري الكبير: ٢/ ٥، وتاريخ البخاري الصغير: ٢/ ٣٧٥، والجرح والتعديل: ٢/ ٦٨، وسير الأعلام: ١١/ ١٧٧، وتاريخ بغداد: ٤/ ٤١٢، والتعديل والتخريج (رقم ١٠)، وطبقات الحفّاظ (١٨٦)، ووفيات الأعيان: ١/ ٤٧، ٦٣، ٦٤، ٦٥.

حفظ القرآن صغيراً، وطلب العلم، فارتحل له، وطاف الأقطار، ليسمع على الأئمة والفقهاء، فدرس الحديث وروايته على يد أبي سيف، ولازم الإمام هشيم بن بشير، والتقى بالشافعي في بلاد «الحجاز»، فدرس عليه الفقه وأصوله وطرق استنباطه.

واشتهر عنه ـ رحمه الله ـ أنه كان ورعاً، تقياً، زاهداً، وقد نال إعجاب الناس منذ صغره، فالتف حوله طلاب العلم، ورحل إليه من الأقطار خلق كثير يتلَقَّوْنَ عنه، ويسمعون عليه.

وقد دافع الإمام ابن حنبل عن السُّنَّة كثيراً، وأوذي في سبيل ذلك، ومحنته في فتنة خلق القرآن غير بعيدة؛ حيث صبر فيها ابن حنبل بعد أن أوذي وضرب بالسياط لمخالفته رأي الخليفة القائل بخلق القرآن، بيد أن ابن حنبل صرح بأنه غير مخلوق، وجرى له ما جرى نتيجة شجاعته وجرأته في قول الحقّ.

*** وفاته:**

توفي ـ رحمه الله ـ سنة إحدى وأربعين ومائتين هجرية، في «بغداد» ودفن بها، رحمه الله.

الكلام على مذهبه الفقهي:

يعتبر فقه الإمام أحمد بن حنبل فقهاً أثرياً، أي: يقف عند الأثر، وبيان ذلك:

أنه بعد الكتاب الكريم والسُّنَّة النبوية، يقف أمام آراء الصحابة، فيختار أقربها للكتاب والسُّنَّة، وكان لشدة ورعه وحبه للأثر يأخذ بالرأيين، ويكون لذلك عنده في المسألة رأيان؛ إذ كان ـ رحمه الله ـ يترك الترجيح بينهما؛ إذ الترجيح يقتضي أن هناك راجحاً ومرجوحاً.

وله في العقود قاعدة عظيمة النفع، وهي أن الأصل فيها الإباحة لا الحظر، وذلك إذا لم يكن في المسألة نَص ولا أثر، ولا مقايسة لواحد منها ـ ترك الأمر على أصل الإباحة.

وقد استنبط الإمام أحمد أحكام مذهبه من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، وكان لا يقدم على الحديث قولاً أو رأياً أو قياساً، يضاف إلى ذلك أخذه لأقوال الصحابة إذا لم يكن لها مخالف من نص، ولم يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة القصوى، طالما وجد في المسألة حديثاً ولو مرسلاً أو ضعيفاً؛ حيث إن الضعيف عنده ليس المراد به الباطل أو المنكر، بل هو عنده قسيم الصحيح.

❀ ❀ ❀

● أتباع الإمام أحمد بن حنبل:

كان للإمام أحمد بن حنبل أتباع كثيرون شأنه شأن الأئمة والفقهاء غيره، وقد التف هؤلاء الأتباع حول ابن حنبل يتلقون عنه العلم، وينشرون مذهبه، بل يرجع إليهم الفضل الأول في تدوين آراء الإمام أحمد؛ إذ بسبب تلاميذه وأتباعه، كان لابن حنبل شأن كبير يذكر ضمن الفقهاء.

ومن أتباعه ـ رضي الله عنه ـ ابناه: صالح، وعبد الله؛ حيث نشر صالح فقه أبيه، واعتنى عبد الله بمسند أبيه الذي جمع فيه الإمام أحمد الأحاديث الصحاح ورتبها وبوبها.

وهناك أيضاً: أحمد بن محمد بن هانيء وأبو بكر الأثرم، وعبد الملك بن عبد الحميد بن مهران الميموني، وحرب الكرماني، وابن إسحاق الحربي، وأحمد بن محمد أبو بكر المروذي، وأبو بكر الخلال الذي يُعَدُّ ـ بحق ـ جامع الفقه الحنبلي.

وأخيراً، فإن المذهب الحنبلي لم ينتشر انتشار باقي المذاهب الأخرى، كما أن أتباعه قلة بالقياس إلى أتباع المذاهب الأخرى «الشافعية، والحنفية، والمالكية»، ويرجع ذلك إلى أسباب منها:

أولاً: أن ذلك المذهب تكوَّن، واستقر بعد نضوج المذاهب الأخرى واستقرارها.

ثانياً: تزهيد ابن حنبل وأصحابه الناس للسلطان والجاه، وعدم اشتغالهم بولاية القضاء، أو غيرها من ولايات السلطان.

ثالثاً: تشدد الحنابلة في الاستمساك بالفروع الفقهية.

رابعاً: شدة تعصبهم لمذهبهم مما أدى إلى إثارة الفتن والأحداث في كثير من الأوقات.

خامساً: مهاجمتهم للمذاهب الأخرى وأصحابها.



وإليك عرض أسباب اختلاف الفقهاء، فنقول وبالله التوفيق:

أرسل الله رَسُولَهُ ﷺ والعَرَبُ أُمَمٌ شَتَّى، ومشارب مختلفة، لا تَرْبِطُهُمْ رَابِطَةٌ أو جَامِعَةٌ، لكن تعاليم الإِسْلَامِ الرَّشِيدَةَ اسْتَطَاعَتْ أن تؤلِّف من هذا الشتات المُتَفَرِّقِ وَحْدَةً مُتَنَاسِقَةً، وأن تَجْمَعَ بين قُلُوبِ العِبَادِ، حتى أصبحوا ـ أمام الله ـ إِخْوَاناً تَنْعَدِمُ بينهم اخْتِلَافَاتُ اللَّوْنِ، واللُّغَةِ، والمكان.

ولقد كان رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بين ظَهْرَانَيْهِمْ بِمَثَابَةِ الشمس تُضِيءُ لِلْحَيَارَى طَرِيقَهُمْ، وَتَكْشِفُ بنورها غَيَاهِبَ الظُّلُمَاتِ.

فإذا عَنَّتْ لِلْمُسْلِمِينَ شُبْهَةٌ أو مُشْكِلَةٌ هَرَعُوا إلى الرَّسُولِ ﷺ فوجدوه مَلاذاً ومأْوَى يوضح لهم المُشْكِلَ، ويلم بحكمته شَعَثَهُمْ وافتراقهم، وهكذا مَضَى النبي ﷺ في دَعْوَتِهِ، وشمل المسلمين مجتمع، وقلوبهم مُؤْتَلِفَةٌ، فلم يظهر خِلافٌ في الرأي، أو في شَأْنٍ من شُؤُونِ الدِّينِ؛ حيث كان الوَحْيُ يَحْسِمُ كُلَّ الاخْتِلافَاتِ التي تَقَعُ.

ولما توفي رسول الله ﷺ بدأ الخِلافُ في الرَّأْيِ يَظْهَرُ بين صفوف المسلمين، وتنوع الخِلافُ بينهم إلى خِلافٍ في السِّيَاسَةِ، رفي العَقِيدَةِ، وفي الفِقْه:

أما الخِلافُ في الفقه، فقد وَقَعَ بعد انْقِطَاعِ الوَحْيِ؛ حيث كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يُوَضِّحُ لهم ما يَعِنُّ من أَحْدَاثٍ وَمَشَاكِلَ.

ثم اتَّسَعَتْ رُقْعَةُ الخِلافَاتِ بعد أن امْتَدَّتِ الفُتُوحَات الإِسْلامِيَّةُ، وَجَدَّتْ مَسَائِلُ وَأَحْدَاثٌ لم يكن للمسلمين بها عَهْدٌ، فكان لا بُدَّ للمسلمين من الاجتهاد لاسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ لهذه المَسَائِلِ والأحداث.

ومن ثَمَّ وَقَعَ الخِلافُ، وعلى سبيل المِثَالِ الخِلافُ الذي وقَعَ بين الصَّحَابَةِ في قَتْلِ الجَمَاعَةِ بالواحد، والاخْتِلافُ في قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ. . . إلى آخر ما هو مذكور في كتب السِّيَرِ، والتواريخ، والفقه.

ثم تَفَرَّقَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ في البُلْدَانِ الإسلاميَّة يَنْشُرُونَ الدعوة الإسلامية، وكان بعضهم يحمل من الحَدِيثِ ما لا يحمله الآخَرُ، فتقع المسألة أو الحادثة، وليس عند صَحَابِيٍّ نَص عليها، فاجتهد في المسألة، بينما يوجد نَص عند صَحَابِيٍّ آخر، فيفتي بِنَاءً عليه، ومن هنا اتَّسَعَتْ دائرة الخِلافِ وَتَشَعَّبَتْ.

وَجَدِيرٌ بالذكر ونحن بِصَدَدِ هذه القَضِيَّةِ أن نعلم ـ تَمَاماً ـ أَنَّ الخِلافَ لم يقع في رُكْنٍ من أَرْكَانِ الدين المُجْمَعِ عليها، والتي لا يَجُوزُ الاخْتِلافُ فيها مما علم من الدين بالضَّرُورَةِ كَأَرْكَانِ الصلاة وعَدَدِهَا، وَفَرِيضَةِ الصِّيَامِ، وَالحَجِّ، والزكاة. . . إلى آخر هذه المُقَرَّرَاتِ الإِسْلامِيَّةِ الثابتة.

إنما كان الخِلافُ في الفُرُوعِ مما هو وَرَاءَ أَرْكَانِ الدين الأَسَاسِيَّةِ، وكان في الأُمُورِ

الجزئية التي تَخْتَلِفُ إِزَاءَهَا الأَنْظَارُ؛ حيث لم يَثْبُتْ بدليل قَطْعِيٍّ الحُكْمُ فيها.

ومن ناحية أخرى، فإن الخِلافَ ما دَامَ هَدَفُهُ مَعْرِفَةَ الحَقِّ وطلبه؛ فإنه يفتح للنَّاسِ باب التَّوْسِعَةِ فيما يَخْتَارُونَ وَيَفْعَلُونَ، ومن وسط الاخْتِلاَفَاتِ بين وجهات النَّظَرِ - يَتَّضِحُ الحَقُّ جلياً، ويُعْرَفُ طَرِيقُهُ فيُسْلك.

كما أن في مَعْرِفَة أَسْبَاب الاختلاف وَشَرْحِهَا بَيَاناً لهذا الاخْتِلاَفِ، ولما أدى إليه من أَحْكَام من وضع صَحِيحٍ من الناحيتين التشريعية والتطبيقية، ثم ما لهذه الأَحْكَامِ المختلفة المُتَعارِضَةِ من منزلة بالنِّسْبَةِ إلى الكِتَابِ والسُّنَّة، وبالنسبة إليها بعضها إلى بَعْضٍ، ولما لها من مَكَانَةٍ بالنسبة إلى الحَقِّ والواقع، أهي حَق كلها، أم الحَقُّ منها وَاحِدٌ فقط، وغيره مُخَالِفٌ له؟ ثم ما للعمل بها على وَجْهِ التَّلْفِيقِ بينها من صِحَّةٍ وبُطْلانٍ، وما لما ترتب عليها من انقِسَامٍ، وتشعُّب وَتَحَزُّبٍ من قيام، أهو قَائِمٌ على أَسَاسٍ صَحِيحٍ، أم على غَيْرِ أساس؟ إلى غير هذا من الأُمُورِ التي تُصَوِّرُ لنا الشريعةَ الإسلاميةَ بِصُورَتِهَا الحَقِيقِيَّةِ عَارِيَةً مما لُوِّنَتْ به من فُرْقة، وما أُصِيبَتْ به من أَخْطَاءَ، وما فرض عليها من وقوف وجُمُودٍ[1].



«أَسْبَابُ اخْتِلاَفِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ»

إذا أردنا أن نَحْصُرَ الأَسْبَابَ التي كانت وَرَاءَ اختلاف الصَّحَابَةِ - رِضْوَانُ الله عليهم - بعد وفاة الرسول ﷺ؛ وكذلك اخْتِلاف التَّابِعِينَ - رحمهم الله - في كَثِيرٍ من الأَحْكَامِ الفقهية - رأينا أن ذلك الاخْتِلافَ يَرْجِعُ إلى ثلاثة أسباب:

١ - اختلافهم - رَضِيَ اللَّهُ عنهم - في العلم بالنُّصُوصِ.

٢ - اختلافهم في الوُثُوقِ بالسُّنَّةِ.

٣ - اختلافهم فيما لا نصَّ فيه.

أولاً - اخْتِلاَفُهُمْ في العلم بالنُّصُوصِ:

ويرجع ذلك الاخْتِلافُ إلى أن الصَّحَابَةَ - رضي الله عنهم - لم يَقُومُوا بكتابة سُنَّةِ

---

(١) ينظر: أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف (ص٤).

رَسُولِ الله ﷺ؛ كما أنهم لم يَقُومُوا بِجَمْعِهَا، ولم يكن فيهم مَنْ يُحِيطُ بها كلِّها، بل رأينا سُنَّةَ رَسُولِ الله ﷺ مُوَزَّعَةً بينهم يعلم منها بعضهم ما لا يَعْلَمُهُ الآخرون، ومن هنا حَدَثَ الاخْتِلَافُ في كثير من المَسَائِلِ الفقهية، فكان الحُكْمُ فيها عندهم حَسَبَ ما وَقَفُوا عليه من السُّنَّة، واختلف الحكم عند آخرين؛ بناءً على ما وقفوا عليه.

والآن نسوق بَعْضَ الأَمْثِلَةِ والمَسَائِلِ التي وَقَعَ الاخْتِلافُ فيها:

١ـ يُرْوَى أن سيدنا عُمَر بْنَ الخَطَّابِ كان يُرَخِّصُ للابس الخُفِّ أن يَمْسَحَ عليه إلى أن يَخْلَعَهُ، ولا يجعل له مُدَّةً؛ لأن أَحَادِيثَ التَّوْقِيتِ لم تَصِلْهُ، وبهذا أخذ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ؛ حيث قال: يَمْسَحُ ما بَدَا لَهُ.

قال البَغَوِيُّ: ذَهَبَ أَكْثَرُ أَهْلِ العِلْمِ من الصَّحَابَةِ فمن بعدهم إلى تَوْقِيتِ المَسْحِ على الخُفَّيْنِ على مَا وَرَدَ في الحديث، وهو قول عليٍّ، وابن مَسْعُودٍ، وابن عباس، وإليه ذَهَبَ من التابعين عطاء، وشريح، وغيرهما؛ وبه قال الأَوْزَاعِيُّ، وابن المُبَارَكِ، والثَّوْرِيُّ، والشافعي، وأَصْحَابُ الرأي، وأحمد، وإِسْحَاقُ.

وابتداء المُدَّةِ ـ من أَوَّلِ حَدَثٍ يحدثه بعد لُبْسِ الخُفِّ عند أكثرهم، وقال الأَوْزَاعِيُّ، وأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ: ابتداء المدة ـ من وَقْتِ المَسْحِ.

وذهب مَالِكٌ إلى أنه لا تقدير لمدة المَسْحِ، بل له أن يَمْسَحَ ما لم يلزمه الغُسْلُ، يروى ذلك عن عُمَرَ، وعثمان، وعائشة؛ لما روي عن خزيمة بن ثابت عن النبي ﷺ: «المَسْحُ على الخفين لِلْمُسَافِرِ ثَلاثةُ أَيَّام، وللمقيم يومٌ»، قال: «وَلَوِ اسْتَزَدْنَاهُ لَزَادَنَا».

والعامة على التَّوْقِيتِ، وقوله: «وَلَوِ اسْتَزَدْنَاهُ لَزَادَنَا»ـ ظن منه لا يجوز تَرْكُ اليقين به.

٢ـ اختلفوا فِي جَوَازِ التَّيَمُّمِ مِنَ الحَدَثِ الأَكْبَرِ عند عَدَمِ المَاءِ، أو عند عَدَمِ القُدْرَةِ على استعماله؛ وبه أَخَذَ عُمَر؛ حيث كان يَرَى ـ رضي الله عنه ـ أن التَّيَمُّمَ لا يُجْزِىءُ الجُنُبَ الذي لا يَجِدُ المَاءَ.

وروي هذا القول أيضاً عن ابن مَسْعُودٍ[1]، وإليه ذَهَبَ النَّخَعِيُّ؛ قال: إذا أجنب

(١) الأوسط: ٢/ ١٥.

الرَّجُلُ، ولم يجد الماء - فلا يتيمم، ولا يصلي، وإذا وجد المَاءَ، اغْتَسَلَ، وصلى الصلوات.

وأما الجُمْهُورُ من الفُقَهَاءِ، فَعَلَى إثبات التيمم لِلْجُنُبِ الذي لا يجد المَاءَ؛ وقد احتج لهذا بقوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنُباً إِلا عَابِرِي سَبِيل﴾ [النساء: ٤٣]، ومعناه: لا يقرب الصلاة جُنُبٌ، إلا أن يكون عَابِرَ سَبِيلٍ، مسافراً لا يجد الماء حَقِيقَةً أو حكماً، فيتيمم ويصلي.

واسْتَدَلُّوا كذلك بحديث عِمْرَانَ بن حُصَيْنٍ قال: كنا مع النَّبِيِّ ﷺ في سَفَرٍ، فصلى بالنَّاس، فَانْفَتَلَ من صَلاتِهِ، فإذا برجل معتزل لم يصل، فقال النبي ﷺ: «مَا مَنَعَكَ يا فُلانُ أَنْ تُصَلِّيَ فِي القَوْمِ؟» قال: يا رسول الله، أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلا مَاءَ، قال: «عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ؛ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ».

كما استدلوا بما رَوَاهُ البيهقي عَنْ ناجية بن كَعْبٍ قال: تَمَارَى ابن مسعود، وعمار في الرجل تُصِيبُهُ الجَنَابَةُ، فلا يجد الماء، قال: فقال ابن مسعود: لا يصلي حتى يَجِدَ المَاءَ قال: وقال عمار: كنت في الإِبِلِ، فأصابتني جَنَابَةٌ، فلم أقدر على الماء فتمعكت؛ كما تتمعك الدواب، ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له؛ فقال: «إنما كان يَكْفِيكَ من ذلك التَّيَمُّمُ بالصَّعِيدِ، فإذا قدرت على الماء اغتسلت».

وإلى هذا القَوْلِ ذَهَبَ عليّ، وابنُ عَبَّاسٍ، وَمُجَاهِدٌ، وابنُ جبير، والحَكَمُ، والحسن بن مسلم بن نياف، وقتادة.

وإليه نَحَا الشَّافِعِيُّ، والثوري، وأبو ثَوْرٍ، وإسحاق، وأصحاب الرأي، قال ابن المنذر[1]: «وهو قول عَوَامِّ أَهْلِ العِلْمِ مِن فُقَهَاءِ الأَمْصَارِ».

٣ - اخْتِلافُهُمْ في عِدَّةِ المُتَوَفَّى عنها زَوْجُهَا، إذا توفي عنها، وَهِيَ حَامِلٌ، بِمَ تَعْتَدُّ؟

والمَقْصُودُ بهذه المَسْأَلَةِ أنه إذا كانت المَرْأَةُ حاملاً، ثم حَصَلَتِ الفُرْقَةُ بينها وبين من وطئها بِعَقْدٍ صحيح، أو بشبهة عَقْدٍ، أو محل، أو فعل؛ وسواء كانت الفُرْقَةُ بطلاق أو فسخ، أو بِمَوتٍ، أو بتفريق القاضي، أو المتاركة؛ وسواء كانت المَرْأَةُ المُفَارِقَةُ حرة

(١) الأوسط: ٢/ ١٥.

أو أَمَةً، مسلمة أو كتابية، حَرْبِيَّةً خرجت إلينا أو مستأمنة، أو مسبية، حملها ثابت النَّسَبِ أم لا؟ بناء على الصحيح من قَوْلِ الشافعية؛ وسواء كان الزَّوْجُ صغيراً أو كبيراً، خِلافاً لأبي يوسف في الصغير؛ فإن عِدَّتَها بَقِيَّةُ الحَمْلِ، قَلَّتِ المدة أو كثرت، وأن عدتها تنتهي بمجرد وَضْعِ حَمْلِهَا كله، أو أكثره، إذا كان مستبين الخَلْقِ؟

وذهب عليّ، وابن عَبَّاسٍ ـ في إحدى الرِّوَايَتَيْنِ عنهما ـ إِلَى أَنَّ عِدَّةِ الحامل المُتَوَفَّى عنها زوجُها، أَبْعَدُ الأجلين، : وضعُ الحَمْلِ، أو أربعة أشهر وعشرٌ، أيهما كان متأخراً تنقضي به العدة.

وذهب بَعْضُ السَّلَفِ إلى عَدَمِ انقضاء العِدَّةِ عقب الوَضْعِ مُبَاشَرَةً، بل بعد الطهارة من النفاس:

*** أولاً ـ المَذْهَب الأول:**

من الكتاب: قوله تعالى: **﴿وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾** [الطلاق: ٤].

ومحل الاستدلال: أن هذه الآيَةَ عامة في جَمِيعِ من تَقَدَّمَ ذِكْرُهُنَّ، وقد أضاف الأجل إليهن، وإذا أضيف اسم الجَمْعِ إلى المعرفة يجعله عاماً، فجعل وضع الحمل جميع أجلهن، فلو كان لبعضهن أجل غيره لم يكن جميع أجلهن، ثم إن المبتدأ والخبر في الآية مَعْرِفَتَانِ، وهذا مقتضى حَصْرِ الثَّاني في الأول؛ مثل قوله تعالى: **﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ، واللَّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾** [فاطر: ١٥].

وقد بَيَّنَ النبي ﷺ المَقْصُودَ بالآية، فيما رَوَاهُ عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه قال: قلت: «يا رَسُولَ اللَّهِ! ـ حين نزل قوله تعالى: **﴿وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾**: إنها في المُطَلَّقَةِ أَمْ فِي المُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا؟ فَقَالَ رسول الله ﷺ: «فِيهِمَا جَمِيعاً».

ومن السُّنَّة: ما رُوِيَ عَنْ عُمَرَ ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «لَو وَضَعَتْ، وزوجها على سَرِيرِهِ، لانْقَضَتْ عِدَّتُهَا، وحَلَّ لها أن تَتَزَوَّجَ».

واسْتَدَلُّوا ـ كذلك ـ بالمَعْقُولِ؛ قالوا: لأن المقصود من فرض العِدَّةِ العلم بِبَرَاءَةِ الرَّحِمِ، وَوَضْعُ الحَملِ يزيد في الدلالة على البَرَاءَةِ فوق مضي المُدَّةِ؛ فكان انقضاء المُدَّةِ به أَوْلَى، هذا هو مَذْهَبُ جمهور العلماء.

* **أدلة المَذْهَبِ الثَّاني:**

واحتج هَؤُلاءِ على أن عِدَّتَها أَبْعَدُ الأَجَلَيْنِ أن الاعْتِدَادَ بِوَضْعِ الحَمْلِ إنما ذكر في الطلاق، لا فِي الوَفَاةِ؛ فإن قوله تعالى: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ معطوف على قوله: ﴿**وَاللائي يَئِسْنَ مِنَ المَحِيضِ...**﴾، والمراد بهن المطلقات؛ بدليل أول الآية: ﴿**يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾.

فلزم أن يكون المَقْصُودُ من قوله تعالى: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ..**﴾ المطلقاتِ؛ بدليل سياق الآيات.

قَالُوا: وَلأن هذه الآية تُوجِبُ عَلَيْهَا الاعْتِدَادَ بِوَضْعِ الحَمْلِ، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً...**﴾ [البقرة: ٢٣٤] يوجب عليها التَّرَبُّصَ بِالأَشْهُرِ، وَفِي الاعْتِدَادِ بِأَبْعَدِ الأَجَلَيْنِ جَمْعٌ بينهما؛ لأَنَّ فيه عَمَلاً بآية عدَّة الحَمْلِ إن كان أَجَلُ تلك العِدَّةِ أَبْعَدَ، وبآية الوَفَاةِ إنْ كان أَجَلُها أَبْعَدَ، والجمع بينهما في العَمَلِ خَيْرٌ مِن إِهْمَالِ إحداهما.

* **رَدُّ الجُمْهُورِ عَلَى أُولَئِكَ:**

قالوا: لا حُجَّة لهما - يعني عَلياً وابن عَبَّاسٍ - فيما اسْتَدَلا به؛ لأن الدليل الأول مَبْنِيٌّ على أن قوله سُبْحَانَهُ: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ**﴾ معطوف على قوله تعالى: ﴿**وَاللائِي يَئِسْنَ مِنَ المَحِيضِ**﴾، ولا يسلم ذلك؛ فَإِنَّهُ كَلامٌ مبتدأ؛ بدليل قوله تعالى: ﴿**إِنِ ارْتَبْتُمْ**﴾؛ لأَنَّ الارتياب لا يَقَعُ فيمن يحتمل الحيض؛ وذلك لأن عِدَّةَ الأَشْهُرِ بالنظير إلى الآياتِ إنما جُعِلَتْ بَدَلاً عن عِدَّةِ الأَقْرَاءِ في ذَوَاتِ الحَيْضِ، وإذا كانت الحَامِلُ ممن يَحِضْنَ لا يقع لهم شَك في عدتها، فيسألوا عنها، فامتنع العَطْفُ، فيكون كَلاماً مُسْتَأْنفاً، وإذا كان كذلك، فهو عَامّ تَنَاوَلَ العِدَدَ كلها».

وأما اسْتِدْلالُهُمَا بِأَنَّ العَمَلَ بالدليلين خَيْرٌ مِن إِعْمَالِ أحدهما وَإِهْدَارِ الآخر - فمحل ذلك إذا لم يثبت نسخ أحدهما الآخر، وقد ثبت أن قوله تعالى: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ**﴾ مُتَأَخر نُزُولاً عن قوله: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ...**﴾ الآية؛ فيكون ناسخاً له.

دَلِيلُ النَّسْخِ: قول ابن مَسْعُودٍ: «مَنْ شَاءَ بِاهَلْتُهُ» أَنَّ قول الله تعالى: ﴿**وَأُولاتُ الأَحْمَالِ**﴾ نزل بعد قوله: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ**﴾».

وقد وَرَدَ لفظ آخر عن ابن مَسْعُودٍ قال: «من شاء لاعَنْتُهُ، لَأُنْزِلَتْ سورة النساء القُصْرَى بعد الطُّولَى» أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه.

وأَخْرَجَ الإِمَامُ البخاري عن ابْنِ مَسْعُودٍ ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أَتَجْعَلُونَ عَلَيْهَا التغليظ، ولا تجعلون لها الرُّخْصَةَ، لنزلت سورة النِّسَاءِ القُصْرى بعد الطُّولى» يريد بِالقُصْرَى سورة الطَّلاقِ، وبالطولى سورة البقرة.

*** أَدِلَّةُ المَذْهَبِ الثَّالِثِ:**

وَاسْتَدَلَّ هؤلاء على مَذْهَبِهِمْ في عَدَمِ انْقِضَاءِ العِدَّةِ عَقِبَ الوَضْعِ، بل بعد الطهارة من النِّفَاسِ ـ بما في الصَّحِيحَيْنِ عن عمر بن عَبْدِ الله بن الأَرْقَم أنه دخل على سَبِيعة بنت الحارث الأَسْلَمِيَّةِ؛ فسألها عن حديثها فأخبرته أنها كانت تحت سعد بن خَوْلَةَ، وهو من بني عامر بن لُؤَيٍّ، وكان ممن شهد بَدْراً، فَتُوُفِّيَ عنها في حجَّةِ الوَدَاعِ، وهي حامل، فلم تنشب أن وَضَعَتْ حملها، فلما تَعَلَّتْ من نفاسها تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فدخل عليها أبو السنابل بن بَعْلَك ـ رجل من بني عبد الدار ـ فقال: ما لي أراك مُتَجَمِّلَةً؟ لعلك تَرْجِينَ الزَّوَاجَ، والله ما أنت بناكحة حتى تمر عليك أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ، قَالَتْ: فلما قال ذلك جمعت عليَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ، فَأَتَيْتُ النبي ﷺ فسألته عن ذلك، فأفتاني أَنْ قد حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حملي، وَأَمرني بالتزوج إن بَدَا لِي».

ووجه اسْتِدْلالِهِمْ كما قال صاحب «فتح القَدِيرِ»: كأنهم أَخَذُوا مذهبهم من قوله: «فلما تَعَلَّتْ من نِفَاسِهَا قال لها: انكحي مَنْ شِئْتِ» رتب الإِحلال على التَّعَلِّي، فيتراءى تأخيره علَى الطُّهْرِ.

*** رَدُّ الجُمْهُورِ:**

قالوا: هذا الحديث لا يُثبِت دَعْوَاهُمْ، بل هو حُجَّةٌ في إِثْباتِ دَعْوَانَا؛ فإن قولها: «أفْتَانِي أَنْ قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتزوجِ إِنْ بَدَا لِي» ـ صريح في أن الْعِدَّةَ تَنقضي بِمُجَرَّدِ وضع الحمل.

فإن قالوا: فأي ثمرة تَتَرَتَّبُ عَلَى هَذَا العَقْدِ، وَوَطْءُ النفساء حرام؛ فلا يصح هذا العقد؟!

قلنا: لَيْسَتِ الثمرة مُنْحَصِرَةً في حِلِّ الوَطْءِ، بل هي تعم حلَّ الوَطْءِ والاستئناس،

وأيضاً فإن عَدَمَ تَرَتُّبِ الثمرة حالاً ـ وهي الوَطْء ـ لا يمنع صحة العَقْدِ؛ ألا ترى أن العَقْدَ على الصَّائمة والحَائِضَة صحيح اتفاقاً، ومع ذلك لا تَتَرَتَّبُ الثمرة في الحَالِ؟!

٤ ـ اخْتَلَفُوا فِي الصَّائِمِ إِذَا أَصْبَحَ جُنُباً هَلْ يُفطِرُ:

فَذَهَبَ قَوْمٌ إلى صِحَّةِ صوْمه، وَهُوَ الرَّاجِحُ؛ واسْتَدَلُّوا بِمَا رُوِيَ عن عائشة، وأم سلمة ـ رضي الله عنهما ـ؛ «أن النبي ﷺ كان يصبح جُنُباً مِنْ جِمَاعٍ غير احتلامٍ، ثم يَصُومُ في رَمَضَانَ».

وبما روي أيضاً عن عَائِشَةَ أن رَجُلاً قال: يَا رَسُولَ الله، تدركني الصَّلاةُ، وأنا جُنُبٌ فأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «وَأَنَا تُدْرِكُنِي الصَّلاةُ وَأَنَا جُنُبٌ فَأَصُومُ».

وذهب أَبُو هُرَيْرَةَ ـ في أول الأَمْرِ ـ إِلىٰ فَسَادِ صَوْمِهِ؛ وذلكَ لما رَوَاهُ عَنِ النبي ﷺ؛ أنه قال: «مَنْ أَصْبَحَ جُنُباً فَلا صِيَامَ لَهُ».

وقد رُدَّ هذا بأنه ضَعِيفٌ.

وقيل: مَحْمُولٌ على من أصبح مُجَامِعاً، واسْتَدَامَ الجِمَاعَ إِلَىٰ مَا بَعْدَ طُلُوعِ الفجر.

وقال ابن المُنْذِرِ: «أَحْسَنُ مَا سَمِعْتُ في حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ».

ويؤيد دَعْوَى النَّسْخِ ما رَوَاهُ البُخَارِي من رُجُوعِ أبي هُرَيْرَةَ عَنْ فَتْوَاهُ؛ وأنه لما أُخْبِرَ بما قالته عَائِشَةُ، وأم سلمة ـ رضي الله عنهما ـ قال: هما أعلم برسول الله ﷺ.

ويُؤَيِّدُ هذا أَنَّ قَوْلَهُ تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ـ فيه إباحة الجِمَاع في جميع الليل، ولو في اللحظة الأخيرة قبل طلوع الفَجْرِ، وهذا يقتضي أن يُصْبِحَ فَاعِل ذلك جُنُباً، ولا يَبْطُلُ صَوْمُهُ؛ لأنه لو كان يبطل صومه لما أحله الله.

وقد نقل الإمام النَّوَوِيُّ الجَمْعَ بين ما قالته السيدة عائِشَةُ، وأُم سلمة ـ رضي الله عنهما ـ وما رواه أبو هُرَيْرَةَ ـ رضي الله عنه ـ؛ عن أصحاب الشافعي ـ بأن ما رواه أبو هُرَيْرَةَ مَحْمُولٌ على الأَفْضَلِ، وما روته عَائِشَةُ، وأم سلمة محمول على بيان الجَوَازِ.

٥ ـ اخْتِلافُهُمْ في بَعْضِ المَسَائِلِ الفِقْهِيَّةِ بِسَبَبِ النِّسْيَانِ؛ ومما يَدُلُّ عليه ما رَوَى

عبْدُ الرحمنِ بْنُ أَبْزَى قال: جاء رَجُلٌ إلى عمر بن الخَطَّابِ، فقال: إني أجنبت، فلم أُصِبِ المَاءَ، فقال عمار بن يَاسِر لعمر بن الخطاب: أما تَذْكُرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وأنت، فأما أنت فلم تُصَلِّ، وأما أنا فَتَمَعَّكْتُ فَصَلَّيْتُ، فذكرت لرسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «إنما يَكْفِيكَ هَذَا»، فَضَرَبَ بِكَفَّيْهِ الأَرْضَ، ونَفَخَ فيهما، ثم مَسَحَ بهما وَجْهَهُ وكفيه؟!».

وهذا حَدِيثٌ مُتَّفَقٌ على صِحَّتِهِ؛ وفي رواية مُسْلِمٍ ـ وهو الشاهد ـ فقال عمر: اتَّقِ اللَّهَ يا عَمَّارُ، قال: إن شِئْتَ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ».

وفي الحديث: جَوَازُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ، إِذَا لَمْ يَجِدِ المَاءَ، وهو قَوْلُ عامة أهل العلم ـ كما سبق في المسألة السابقة ـ خِلافاً لِمَا ذَهَبَ إليه عمر، وابن مسعود، قال البَغَوِيُّ ـ رحمه الله ـ: «. . . وَكَانَ عمر بن الخَطَّابِ قد نسي ما ذكره له عمار، فلم يقنع بقوله»[1].

وكذلك اختلفوا في الضَّبْطِ كاختلافهم في زَوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ بِأُمِّ المُؤْمِنِينَ مَيْمُونَةَ، وهو مُحْرِمٌ، وَبَنَى بها، وهي حَلالٌ.

فقد ذَهَبَتِ الحَنَفِيَّةُ إلى القول بأن إِحْرَامَ أَحَدٍ من الثلاثة: الزوج، والزوجة، والوَلِيّ لا يمنع من صِحَّةِ النكاح.

ودليلهم حَدِيثُ ابن عَبَّاسٍ ـ رضي الله عنهما ـ؛ «أن النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ ميمونة، وهو مُحْرِمٌ».

وَوَجْهُ استدلالهم: إِخْبَارُ ابن عَبَّاسٍ بِزَوَاجِ النبي ﷺ في إِحْرَامٍ؛ فَدَلَّ ذلك على صحة نِكَاحِ المحرم؛ لأن ما صَحَّ له ﷺ يصح لأمته، إلا إذا قام دَلِيلٌ على الخُصُوصِيَّةِ، ولا دَلِيلَ هنا.

وَذَهَبَ المَالِكِيَّةُ، والشافعية، والحَنَابِلَةُ إلى القَوْلِ بِأَنَّ الإِحْرَامَ مانع من صِحَّةِ النكاح؛ وأنه يَفْسُدُ إذا كان أَحَدُ الثلاثة مُحْرِماً بحج أو عمرة.

وقد ردوا على الأَحْنَافِ بأن مَيْمُونَةَ ـ وَهِيَ صَاحِبَةُ القِصَّةِ ـ روت أنه تَزَوَّجَهَا وهو

---

(١) شرح السنة ـ بتحقيقنا: ١/ ٣٩٩.

حَلالٌ، وهي أعرف بالقضية، وأضبط لها من ابن عَبَّاسٍ؛ لتعلُّقها بها.

قالوا: والمُرَادُ بالمُحْرِمِ أي أنه في الحَرَمِ؛ فَإِنه يقال لمن في الحَرَمِ: محرم، وإن كان حلالاً؛ قَالَ الشاعر: [الكامل]

قَتَلُوا ابْنَ عَفَّانَ الخَلِيفَةَ مُحْرِماً

أي: في حرم «المدينة».

وَأَيْضاً، فَإِنَّهُ عَلَى تسليم أن النَّبِيّ ﷺ تَزَوَّجَهَا، وهو محرم؛ فإن فعله مُعَارَضٌ بقوله: «لا يَنْكِحُ مُحرم» وإذا تعارضَ القَوْلُ مع الفعل يرجَّح القول على الفعل.

وهذا من خَصَائِصِهِ ﷺ.

وَأَجَابَ الأَحْنَافُ عَنْ هَذِهِ المُنَاقَشَةِ قَالُوا:

أما قولكم: إن ميمونة أَعْرَفُ بالقضية من ابن عَبَّاسٍ، فهذا لا يسلَّم؛ فإن ميمونة لا يمكن أن تلحق ابن عَبَّاسٍ في هَذِهِ القَضِيَّةِ، لا سيما وَقَدْ روى جَمَاعَةٌ من الصَّحَابَةِ ما يوافق رِوَايَةَ ابن عَبَّاسٍ؛ فقد روي عن أبي هُرَيْرَةَ أنه قال: «تزوج رسول الله ﷺ وهو محرم».

وروى مَسْرُوقٌ عن عائشة قالت: تَزَوَّجَ رسول الله ﷺ وهو محرم، قال السُّهَيْلِيُّ: إنما أرادت نكاح مَيْمُونَةَ، ولكنها لم تسمِّها.

ثم إن حَدِيثِ مَيْمُونَةَ الَّذِي أَخْرَجَهُ مسلم فيهِ يزيد بن الأَصَمِّ، وقد ضَعَّفَهُ عمرو بن دينار.

ويجاب عنِ المُنَاقَشَةِ الثانية؛ أنَّ المُحْرِمَ المُراد منه أي: مَنْ في الحَرَمِ؛ بأَنَّ الجَوْهَرِيَّ - وهو من أئمة اللغة - ذكر ما يخالف ذلك؛ فَإِنه قال: أَحْرَمَ الرجل: إذا دخل في الشهر الحَرَامِ، وأنشد البَيْتَ المذكور على ذلك.

وأيضاً، فلفظ البُخَارِيِّ؛ «أَنَّهُ ﷺ تَزَوَّجَهَا وهو محرم، وَبَنَى بها وهو حَلالٌ» - يدفع هذا التفسير.

ويجاب عن المُنَاقَشَةِ الثالثة؛ بِأَنَّ تَرْجِيحَ الْقَوْلِ عَلَى الفِعْلِ ليس مما اتفق عليه الأُصُولِيُّونَ؛ فإن فيه خلافاً.

ويُجَابُ عنِ المُنَاقَشَةِ الرابعة؛ بأننا لا نُسَلِّمُ الخُصُوصِيَّةَ هنا.

وأيضاً، فإن حديث عثمان بن عَفَّان ـ الذي رَوَاهُ الجَمَاعَةُ إلا البُخَارِيَّ ـ فيه نظر؛ وهو أن البخاري ـ وهو مَعْرُوفٌ بدقته في الحديث ـ ضَعَّفَهُ، فَقَدْ قال ابن العربي: ضعف البخاري حَدِيثَ عثمان، وصحح حديث ابن عَبَّاسٍ، فَلَوْ علم البخاري أن رُوَاةَ حديث عثمان يساوون رُوَاةَ حَدِيثِ ابن عَبَّاسٍ ـ لصحح كلا الحديثين، وعلى تسليم صِحَّةِ حَدِيثِ عثمان؛ وأنه مُسَاوٍ لحديث ابن عَبَّاسٍ ـ فَإِنَّا نَقول: إن معنى قوله ﷺ: «لا يَنكِح المحرم» لا يَطَأُ، فهو محمول على الوَطْءِ، أَوْ أنه النهي للكراهة؛ لكونه سَبَباً في الوُقُوعِ في الرفث.

ومن ثَمَّ، فَقَدْ كَانَتِ الأَسْبَابُ التي عَرَضْنَا لها سَابِقاً ـ سَبَباً للاختلاف بين الفُقَهَاءِ بعد عَصْرِ الصَّحَابَةِ ـ رضي الله عنهم ـ في كَثِيرٍ من المَسَائِلِ الفقهية؛ وذلك لأن الأَحَادِيثَ ـ وإن كانت قَدْ دُوِّنَتْ فيما بَعْدُ، وجمعت فيها الكتب والمؤلفات ـ لم يَقَعْ لها ذلك إلا بعد الأَئِمَّةِ المتبوعين من الفُقَهَاءِ، وبعد انْتِشَارِ آرائهم في الآفَاقِ، ومعرفتها عند النَّاسِ.

كما أنه يَنْبَغِي أن يُعْلَمَ أن ما دُوِّنَ من الدَّواوينِ لَمْ يَسْتَوْعِبْ سُنَّةَ رسول الله ﷺ جميعَها لم يترك منها حَدِيثاً صحيحاً إلا دَوَّنَهُ؛ لأن ذلك لم يكن في مَقْدُورِ أصحابها؛ حيث لم يَتَّصِلُوا بكل رَاوٍ عَلِمَ من سُنَّةِ رسول الله ﷺ شَيْئاً.

ومن ناحية أخرى، فلم يكن كُلُّ ما في هذه الدَّوَاوِينِ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ مَعْلُوماً لِكُلِّ فَقِيهٍ من الفُقَهَاءِ؛ إذ ليس ذلك بالأَمْرِ الهَيِّنِ عَلَىٰ الفُقَهَاءِ ـ رضي الله عنهم ـ كَمَا أَنَّهُ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أن يجهل الفَقِيهُ بَعْضَ ما ورد عن رسول الله ﷺ.

وَلَقَدْ كَانَ الاخْتِلافُ في الرَّأْيِ نتيجة ما ورد إلى الفُقَهَاءِ من سُنَّةِ رسول الله ﷺ؛ ومن ثَمَّ كَانَ الحُكْمُ مَبْنِيّاً على ذلك.

❀ ❀ ❀

ثانياً ـ اخْتِلافُهُمْ فِي الوُثُوقِ بِالسُّنَّةِ:

وقد تَرَتَّبَ عَلَىٰ ذلك ـ الاخْتِلاَفُ في كَثِيرٍ من المسائل الفقهية التي قد تَفُوقُ النَّوْعَ

السَّابِقَ عدداً، ويرجع اخْتِلافُهُمْ في الوُثُوقِ بِالسُّنَّةِ إِلَىٰ حَالِ مَنْ يروي الأَحَادِيثَ؛ إذ ليس كل من يَرْوِي حَدِيثاً مَوْفُورَ الثِّقَةِ عِنْدَ النَّاسِ، مَشْهُوراً بالضَّبْطِ والحِفْظِ، بل قد يكون الراوي مَعْرُوفاً بِسُوءِ الحِفْظِ، أو عَدَمِ الضَّبْطِ، أَوْ مَجْهُولَ الحَالِ. . . إلى غير ذلك مما قد يُشَكِّكُ في روايته.

والمتتبِّع لحال الرواة على مَرِّ العُصُورِ يجد أن قِلَّةَ الضَّبْطِ، وسوءَ الحِفْظِ كان في زمن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بِصُورَةٍ أقلّ، غير أنه كان في زَمَنِ التابعين، وفيمن جاء بعدهم ـ أَكْثَرَ حُدُوثاً، وَيَرْجِعُ ذلك إلى أنّ السُّنَنَ قد انْتَشَرَتْ، وقام برواياتها خَلْقٌ كثير، ولم يكن النَّاسُ حينئذ كالأَجْيَالِ الماضية صَلاحاً وَعَدْلاً، فَجَاءَتْ أكثر الأَسَانِيد ضَعِيفَةً، واهتزت ثِقَةُ النَّاسِ فِي كثيرٍ مِنْهَا بِسَبَبِ ذلك، عَلَى حِينَ وَصَلَتْ إلى آخرين بِطُرُقٍ أخرى صحيحة، فعملوا بها حين تركها الآخَرُونَ؛ فكان من وَرَاءِ ذلك اختلافهم.

ونذكر فيما يلي بَعْضَ الأمثلة التي اخْتَلَفُوا فيها:

١ ـ اختلافهم فِي مَسْأَلَةِ نَقْضِ الْوضُوءِ بِأَكْلِ مَا مَسَّتِ النَّارُ أَوْ بِأَكْلِ لَحْمِ الجَزُورِ.

قال الإمامُ البَغَوِيُّ: أَكْل ما مَسَّتْهُ النَّارُ لا يوجب الوُضُوءَ، وهو قول الخُلَفَاءِ الراشدين وأكثر أهل العِلْمِ من الصحابة، والتابعين، فَمَنْ بعدهم.

وذهب بَعْضُهُمْ إلى إِيجَابِ الوُضُوءِ منه، كان عمر بن عبد العزيز يَتَوَضَّأُ من السُّكَّرِ؛ واحتجوا بما رُوِيَ عن أبي هُرَيْرَةَ عن رَسُولِ الله ﷺ؛ أنه قال: «تَوَضَّئُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْرِ أَقِطٍ»[1].

وَسُئِلَ جَابِرٌ عن الْوضُوءِ مما مَسَّتِ النَّارُ قال: كنا لا نَجِدُ مثل ذلك إلا قَلِيلاً، فإذا نحن وجدناه، لم يكن لنا مَنَادِيلُ إلا أكفنا وَسَواعدنا وأقدامنا، ثم نصلي، ولا نَتَوَضَّأُ.

وروي عن جَابِرٍ أنه قال: «كان آخِرُ الأَمْرَيْنِ من رَسُولِ الله ﷺ تَرْكَ الوُضُوءِ مِمّا

(١) أخرجه مسلم: ١/ ٢٧٢، كتاب «الحيض»، باب: «الوضوء مما مَسَّت النار» (٩٠/ ٣٥٢) من طريق عمر بن عبد العزيز أن عبد الله أخبره أنه وجد أبا هريرة يتوضأ على المسجد، فقال: إنما أتوضأ من أثوار أقط أكلتها؛ لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «توضئوا مما مست النار» وأخرجه الترمذي: ١/ ١١٤، أبواب الطهارة (٧٩).

غَيَّرتِ النَّارُ»(١).

وسئل ابن عُمَرَ عنِ الوُضُوءِ مما غيرت النَّارُ، فقال: الوُضُوءُ مما خَرَجَ، وليس مما دخل؛ لأنه لا يدخل إلا طَيِّباً، ولا يخرج إلا خَبِيثاً.

وذهب جَمَاعَةٌ من أَهْلِ الحَدِيثِ إلى إيجَابِ الوُضُوءِ من أكل لَحْمِ الإِبِلِ خاصَّةً، وهو قول أَحْمَدَ، وإِسْحَاقَ؛ محتجين بما رُوِيَ عن البَرَاءِ بن عَازِبٍ قال: سئل رسول الله ﷺ عن الوُضُوءِ من لُحُومِ الإِبِلِ، فقال: «تَوَضَّئُوا منها»، وسئل عن لُحُومِ الغَنَمِ، فقال: «لا تَوَضَّئُوا مِنْهَا»، وَسُئِلَ عن الصَّلاةِ في مَبَارِكِ الإِبِلِ، فقال: «لاَ تُصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الإِبِلِ، فَإِنَّهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ»، وسئل عن الصَّلاَةِ في مرابض الغنم، فقال: «صَلُّوا فِيهَا؛ فَإِنَّهَا بَرَكَةٌ»(٢).

وذهب عَامَّةُ الفُقَهَاءِ إلىٰ أن أَكْلَ لَحْمِ الإِبِلِ لا يُوجِبُ الوُضُوءَ، وتأولوا الحديث على غسل اليد والفم لِلنَّظَافَةِ، كَمَا رُوِيَ أنه ـ عليه السلام ـ مَضْمَضَ من اللبن، وقال: «إِنَّ لَهُ دَسَماً»، وخُصَّ لحم الإِبِلِ به؛ لشدة زُهُومَتِهِ.

قال الحَسَنُ البَصْرِيُّ: الوضوء قبل الطَّعَامِ يَنْفِي الفَقْرَ، وبعده ينفي اللَّمَمَ، والمراد منه: غَسْلُ اليَدَيْنِ.



ثالثاً ـ اخْتِلافُهُمْ فِيمَا لا نَصَّ فِيهِ:

وقد لاَحَظَ الصَّحَابَةُ والفُقَهَاءُ مِنْ بعدهم أن ما جَاءَ في القرآن والسُّنَّةِ من أحكام الفرائض يقوم على قُوَّةِ القَرَابَةِ مِنَ المَيِّتِ، وأن الأقرب قَرَابَةً يقدَّم على غيره، وهكذا، إلا أنه قد عرض لهم مَسَائِلُ لم يجدوا فيها نَصاً يبين لهم ما اخْتَلَفَ عليهم، فَلَجَئُوا إلى

---

(١) أخرجه أبو داود: ١/٤٩، كتاب «الطهارة»، باب «ترك الوضوء مما مست النار» (١٩٢)، والنسائي: ١/١٠٧، كتاب «الطهارة»، باب «ترك الوضوء مما مست النار»، والبيهقي في السنن: ١/١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) أخرجه أبو داود: ١/٤٧، كتاب «الطهارة»، باب «الوضوء من لحوم الإبل» (١٨٤)، وابن ماجه: ١/١٦٦، كتاب «الطهارة»، باب «ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل» (٨٩٤)، والترمذي: ١/١٢٢ ـ ١٢٣، أبواب «الطهارة» (٨١).

النَّظَرِ في النُّصوصِ، واستشفاف ما يمكن أن يفهم منها؛ حتى يحققوا الحَقَّ في المَسْأَلَةِ التي لا نَصَّ فيها من المَوَارِيثِ.

وكان من أَمْثِلَةِ هذا الخِلافِ الذي لا نَصَّ فِيهِ ـ اخْتِلافُهُمْ في ميراث الجَدِّ مع الإِخْوَةِ وَالأَخَوَاتِ، فمن رأى منهم أنه أَقْرَبُ إلى المَيِّت منهم، وأنه كالأب حالَ وُجُودِهِ معهم، وهم: أبو بكر، وابن عباس، وعائشة، وأُبَيُّ بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وأبو الدَّرْدَاءِ، وابن الزبير، وأبو هريرة ـ ذَهَبَ إلى أن الجد يحجبهم، فلا يَرِثُونَ معه.

وذَهَبَ إلى هذا من التابعين: عَطَاءٌ، وطاوس، والحسن، ومن الفُقَهَاءِ: أبو حنيفة، والمزني، وأبو ثور، وإسحاق، وابن شُريح، وداود.

وحجتهم: أَنَّ اللَّهَ ـ سبحانه ـ سَمَّاهُ أَباً فِي كَثِيرٍ من المَوَاضِعِ؛ قال تعالى: ﴿**كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِنَ الجَنَّةِ**﴾ [الأعراف: ٢٧]، وقال: ﴿**أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الأَقْدَمُونَ**﴾ [الشعراء: ٧٦]، وقال: ﴿**مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ**﴾ [الحج: ٧٨].

قالوا: وكذلك إذا مَاتَ الجَدُّ، وَرِثَهُ بنو بنيه دون إِخْوَتِهِ؛ فكذلك إذا مات ابن الابن وَرِثَهُ هو دون إخوته.

ومنهم ـ أي من الصحابة ـ من رأى أن الإِخْوَةَ أَقْرَبُ منه إلى المتوفَّى؛ للنصِّ على ميراثهم في كتاب الله، دون النص على ميراثه.

وَذَهَبَ آخرون إلى أنه مَعَهُمْ بمنزلة وَاحِدَةٍ ـ وهم الجُمْهُورُ ـ فقالوا: يقاسم الإِخْوَةَ والأخوات، ولا يقطعهم.

وقال بهذا الخُلَفَاءُ الثلاثة: عمر، وعثمان، وعليّ ـ رضي الله عنهم ـ وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وعمران بن حصين.

وقال بذلك: شريح، والشَّعْبِيُّ، ومسروق، ومن الفقهاء: الأوزاعي، ومالك، والشافعي، والأَوْزَاعِيُّ، والثوري، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل.

واسْتَدَلَّ هؤلاءِ عَلَى مَذْهَبِهِمْ بأمور:

أولاً: قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ**﴾ [النساء: ٧] وقوله تعالى: ﴿**وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾ [الأنفال: ٧٥].

قالوا: والجد والإخوة يدخلون في عُمُومِ الآيتين؛ فلم يجز أن يُخص الجد بالميراث دون الإخوة والأخوات.

ثانياً: أن الأَخ عصبة يقاسم أُخْتَهُ، فلا يسقط بالجَدِّ؛ قياساً على الابن؛ فإنه يعصب أخته، ولا يسقط بالجد.

وثالثاً: أن قوة الأبناء مُكْتَسَبَةٌ مِنْ قُوَّةِ الآبَاءِ، فَلَمَّا كان بَنُو الإِخْوَةِ لا يسقطون مع بني الجَدِّ؛ فكذلك الإِخْوَةُ لا يسقطون مع الجَدِّ.

وغير ذلك من الأَدِلَّةِ، ثم إنهم ـ بعد ذلك ـ قد اختلفت آراؤُهُمْ في كيفية ذلك التوريث.

ومما روي في حِكَايَةِ النزاع بين الصَّحَابَةِ في هذه المَسْأَلَةِ: ما دار من مُحَاوَرَةٍ بين عمر، وَزَيْدِ بن ثابت؛ قَالَ زيد: وكان رَأْيِي يومئذ أَنَّ الإخوة أَحَقُّ بميراث أخيهم من الجد، وعمر بن الخطاب يرى يومئذ أَنَّ الجَدَّ أَوْلَىٰ بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعمر مُحَاوَرَةً شديدة، فَضَرَبْتُ له في ذلك مَثَلاً، فَقُلْتُ: لَوْ أن شجرة تَشَعَّبَ من أصلها غُصْنٌ، ثم تَشَعَّبَ في ذلك الغصن خُوطَان؛ ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أَقْرَبُ إلى أخيه منه إلى الأصل؟ ثم ألا ترى أنه إذا قطع أحد الخوطين كان للباقي منهما، كان يمتص المقطوع لو بقي دون الأَصْلِ؟ قال زيد: فأنا أعدُّ له، وأضرب له الأمثال، وهو يأبى إلا أن الجد أَوْلى من الإِخْوة، ويقول: والله لو أني قضيت به اليوم لقضيت به للجد كله، ولكن لعلي لا أخب منهم أحداً، ولعلهم أن يكونوا كلهم ذَوِي حَقٍّ، وضرب عليّ، وابن عباس لعمر ـ يومئذ ـ مثلاً: لو أن سَيْلاً سال فخلج منه خَلِيجٌ، ثم خَلَجَ مِنْ ذلك الخَلِيجِ شعبتان؛ ألا ترى أنه إذا سدت إحدى الشعبتين، أخذت الأخرى مَاءَهَا دون أن يرتد إِلَىٰ الخليج الأول؟!

وأَيا مَّا يكن الأَمْرُ، فإن الكَلام في مِيرَاثِ الجد يَطُولُ، وقد كان السلف يتحاشون الكَلامَ فيه؛ فقد روي عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ: «من سَرَّهُ أن يقتحم جَرَاثِيمَ جَهَنَّمَ فَلْيَقْضِ بَيْنَ الجَدِّ والإِخْوَةِ».

ويروى عن ابن مَسْعُودٍ قال: سَلُونَا عن عُضَلكم، واتركونا من الجد، لا حَيَّاهُ الله! ولا بَيَّاهُ».

هذا، ومع اختلافهم في الجَدِّ ـ لعدم النَّصِّ ـ فقد اختلفوا في مَسَائِلَ أخرى تعود إلى هذا السبب؛ مثلاً اختلافهم في العَوْلِ، والعَطَاءِ، وغير ذلك مما هو مَسْطُورٌ في كتب الفقه.

ورأَينا كيف كان الخِلافُ في الصَّدْرِ الأول بين الصَّحَابَةِ، والتابعين، وكيف أثَّر على مَن بعدهم مِن أَهْلِ العِلْمِ.

❀ ❀ ❀

«السُّنَّةُ وَدرَجَتُهَا وَأَثَرُ الاخْتِلافِ بِسَبَبِ ذَلِكَ»

ولقد أَدَّى اخْتِلافُ حال الرُّوَاةِ عَدَالَةً، وحِفْظاً، وسِيرَةً، وضَبْطاً؛ كذلك اختلاف طُرُق الحديث، واتِّصَالُ سَنَدِهِ، وانْقِطَاعُهُ، وانفراد الراوي بما يَرْوِي، أو أن يشاركه غَيْرُهُ فيه، وسَمَاعُ الراوي ممن روى عنه مُبَاشَرَةً، أو عدمُ سَمَاعِهِ... إلى آخر هذه المباحث التي تَتَّصِلُ بالحديث، وَأَحْوَالِ رواته ـ أدّى هذا الاخْتِلافُ إلى اخْتِلافِ المُحَدِّثِينَ والفُقَهَاءِ على ما سَنُبَيِّنُهُ في الصَّفَحَاتِ التالية:

فتنقسم السُّنَّةُ بِاعْتِبَارِ سَنَدِهَا إِلَى سُنَّةٍ مُتَّصِلَةِ السَّنَدِ، وَإلى منقطعة السَّنَدِ.

١ ـ **السُّنَّةُ المُتَّصلة السَّنَد**: وهي ما ذُكِرَ فيها الرُّوَاةُ من أَوَّلِ السَّنَدِ إلى رسول الله ﷺ دون أن يَسْقُطَ من رُوَاتِهَا أَحَدٌ[1].

٢ ـ **السُّنَّةُ المنقطعة السَّنَدِ**: وهي التي سَقَطَ مِنْهَا رَاوٍ، أو أكثر، وتسمى الخَبَرَ المُرْسَلَ.

● مَرَاتِبُ الاتِّصَالِ عند الحَنَفِيَّةِ[2]

١ ـ اتِّصَالٌ كامل لا شُبْهَةَ فيه، وهو الخَبَرُ المُتَوَاتِرُ.

٢ـ اتِّصَالٌ فيه نَوعُ شُبْهَةِ صُورَةً، وهو الخَبَرُ المشهورُ.

٣ ـ اتِّصَالٌ فيه شُبْهَةٌ صُورَةً ومَعْنًى، وهو خَبَرُ الآحاد.

وتنقسم مَرَاتِبُ الاتصال عن جَمَاهِيرِ العلماء إلى قِسْمَيْنِ فقط؛ حيث تندرج المَرْتَبَةُ الثانية والثَّالِثَةُ تحت خَبَرِ الوَاحِدِ.

«السُّنَّةُ المُتَوَاتِرَةُ»[3]

والحديث المُتَوَاتِرُ هو ما رَوَاهُ جَمْعٌ يُحِيلُ العَقْلُ تَوَاطُؤَهُمْ على الكَذِبِ عَادَةً؛ من

---

(١) أو دون أن يفقد شرطاً من الشروط الستة المعتبرة عند علماء الحديث.

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبزدوي: ٢/ ٦٨٠.

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٢٣١، البرهان لإمام الحرمين: ١/ ٥٦٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ١٤، نهاية السول للاسنوي: ٣/ ٥٤، منهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٢٩٦، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٩٥) التحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ٩٥، المنخول للغزالي (٢٣١)، المستصفى له: ١/ ١٣٢، حاشية البناني: ٢/ ١١٩، الإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٢٦٣، =

أمر حِسِّيٍّ، أو حُصُولِ الكذب منهمُ اتِّفَاقاً، ويعتبر ذلك في جميع الطَّبَقَاتِ إن تَعَدَّدَتْ.

● شُرُوطُ التَّوَاتُرُ:

١ ـ أن يكون رُوَاتُهُ عَدَداً كَثِيراً.

٢ ـ أن يُحيل العقل تَوَاطُؤَهم على الكَذِبِ، أو أن يَحْصُلَ الكَذِبُ منهم اتِّفَاقاً عَادَةً.

٣ ـ أن يَرْوُوا ذلك عن مِثْلِهِمْ من الابتداء إلى الانْتِهَاءِ في كَوْنِ العَقْلِ يمنع من تَوَاطُؤهم على الكَذِبِ، أو حُصُولِ منهمُ اتِّفَاقاً عَادَةً.

٤ ـ أن يكون مُسْتَنَدُ انتهائهم الإِدْرَاك الحسِّيَّ؛ بأن يكون آخرَ ما يَئُولُ إليه الطريق ويتم عنده الإِسْنَادُ ـ أَمْرٌ حسِّيّ مُدْرَكٌ بإحدى الحَوَاسِّ الخمس الظاهرة؛ من الذوق، واللَّمْسِ، والشم، والسَّمْعِ، والبصر.

«تَقْسِيمُ المُتَوَاتِرِ إلَى لَفظِيٍّ وَمَعْنَوِيٍّ»

من المُتَّفَقِ عَلَيْهِ عِنْدَ العُلَمَاءِ، وَأَرْبَابِ النَّظَر أَنَّ القُرْآنَ الكريمَ لا تَجُوزُ الرِّوَايَةُ فيه بالمَعْنَى، بل أَجْمَعُوا على وُجُوبِ رِوَايَتِهِ لَفظَةً لَفْظَةً، وعلى أسلوبه، وترتيبه، ولهذا كان تَوَاتُرُهُ اللفظي لا يَشُكُّ فيه أدنى عَاقِلٍ، أو صاحبُ حِسٍّ، وأما سُنَّةُ رسول الله، فقد أَجَازُوا رِوَايَتَهَا بالمعنى؛ لذلك لم تَتَّحِدْ ألفاظها، ولا أسلوبها، ولا ترتيبها.

فإذن يكون الحَدِيثُ مُتواتِراً تَوَاتُراً لفظياً، أو مَعْنَوِياً؛ إذا تعددت الرِّوَايَةُ بألفاظ مُتَرَادِفَة، وأَسَالِيبَ مختلفةٍ فِي التَّمَامِ والنقص، والتقديمِ والتَّأْخِيرِ فِي الوَاقِعَةِ الواحدة، حتى بَلَغَتْ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ.

وَمِنْ نَاحِيَةٍ أُخرَىٰ، فَإِذا تَعَدَّدَتِ الوَقَائِعُ، واتفقت على مَعْنًى وَاحِدٍ؛ دَلَّتْ عَلَيْهِ تارةً بالتَّضَمُّنِ، وَتَارَةً بالالتزام حَتَّى بَلَغَ القدرُ المشتركُ في تِلْكَ الوَقَائِعِ المتعددة مَبْلَغَ

= الآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢٠٦، حاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ١٤٧، المعتمد لأبي الحسين: ٢/ ٨٦، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١/ ١٠١، تيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٣٢، كشف الأسرار للنسفي: ٢/ ٤، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ٣، شرح المنار لابن ملك (٧٨)، ميزان الأصول للسمرقندي: ٢/ ٦٢٧، تقريب الوصول لابن جنزي (١١٩)، إرشاد الفحول للشوكاني (٤٦).

التَّوَاتُرِ ـ فإنه حينئذ يكون مُتَوَاتِراً تَوَاتُراً مَعْنَوِيّاً، لا خِلافَ في ذلك.

وعلى ذلك، فالتَّوَاتُرُ ثَلاثَةُ أَقْسَامٍ:

١ ـ تواتر لَفظِيٌّ لا شَكَّ فِيهِ؛ كَالْقُرآن الكريم.

٢ ـ تَوَاتُرٌ معنويٌّ لا شَكَّ فيه؛ إذا تَعَدَّدَتِ الوَقَائِعُ، واشتركت جميعها في معنى تَضَمُّنِيٍّ، أو التزاميٍّ.

٣ ـ أمَّا إذا اتحدت الوَاقِعَةُ، وتَعَدَّدَتْ رِوَايَتُهَا بألفاظ مُخْتلفة، وأساليب متغايرة، واتَّفَقَتْ في المعنى المُطَابقيِّ، وبلغت في تَتَابُعِهَا وتعددها، حَدَّ المتواتر ـ كان متواتراً تَوَاتُراً لَفظِياً.

وعلى ذلك ينقسم المُتَوَاتِرُ إلى قسمين: لفظيٍّ، ومَعْنَوِيٍّ، وينقسم اللَّفْظِيُّ إلى قسمين، كما ينقسم المَعْنَوِيُّ إلى قسمين أَيْضاً؛ وعلى هذا فالمُتَوَاتِرُ أربعة أقسام:

١ ـ أن يتواتر اللَّفْظُ والأُسْلُوبُ في الواقعة الوَاحِدَةِ.

٢ ـ أن تَتَوَاتَرَ الوَاقِعَةُ الواحدة بألفاظ مُتَرَادِفَةٍ وَأَسَالِيبَ كثيرة مُتَغَايِرَةٍ متفقةٍ على إِفَادَةِ المعنى المُطَابِقي للواقعة الواحدة.

٣ ـ أن يتواتر المَعْنَى التَّضَمُّني في وَقَائِعَ كثيرة.

٤ ـ أن يتواتر المَعْنَى الالْتِزَامِي في وَقَائِعَ كثيرة.

ولهذه الأَقْسَامِ أمثلة كثيرة ذَكَرَهَا المُحَدِّثُونَ في كُتُبِ الاصطلاح، فلتنظرْ من هناك.

«حُكْمُ المُتَوَاتِرِ»

ذهب جُمْهُورُ العلماء إلى أن المُتَوَاتِرَ يفيد العِلْمَ ضرورةً، بينما خَالَفَ في إفادته العلم مطلقاً السُّمَنِيَّة والبَرَاهِمَةُ.

وخالف في إِفَادَتِهِ العِلْمَ الضروريَّ الكعبيُّ وأبو الحُسَيْنِ من المعتزلة، وإمام الحَرَمَيْنِ من الشافعية، وقالوا: إنه يفيد العِلْمَ نظراً.

وذهب المرتضى من الرَّافِضَةِ، والآمِدِيُّ من الشافعية إلى التَّوَقُّفِ في إفادته العلم، هل هو نَظَرِيّ أو ضَرُورِيّ؟

وقال الغَزَّالِيُّ: إنه من قَبِيلِ القَضَايَا التي قِيَاسَاتُهَا معها، فليس أَوَّلياً، وليس كَسْبِيّاً.

واحتج الجُمْهُورُ أنه ثَابِتٌ بالضرورة، وإنكاره مُكَابَرَةٌ، وتَشْكِيكٌ في أمْرٍ ضروري؛ فإنا نَجِدُ من أنفسنا العِلْمَ الضروري بالبُلْدَانِ البعيدة، والأمم السَّالِفَةِ؛ كما نجد العلم بالمَحْسُوسَاتِ، لا فَرْقَ بينها فيما يعود إلى الجَزْمِ، وما ذاك إلا بالإخبار قَطْعاً.

ولو كان نَظَرِياً، لافْتَقَرَ إلى تَوَسُّطِ المقدمتين في إِثْبَاتِهِ، واللازم بَاطِلٌ؛ لأننا نعلم قَطْعاً علْمنا بالمُتَوَاتِرَاتِ، من غير أن نَفْتَقِرَ إلى المُقَدِّمَاتِ، وترتيبِها، كما أنه لو كان نظرياً لَسَاغَ الخِلافُ فيه ككل النظريات، واللازم بَاطِلٌ.

فثبت مما تقدم أن المتواتر يفيد العِلْمَ، وأن العِلْمَ به ضَرُورِي؛ كسائر الضروريات.



«السُّنَّةُ المَشْهُورَةُ»

المَشْهُورُ بالمعنى الشمولي يشمل المُتَوَاتِرَ، والمُسْتَفِيضَ، والمشتهِرَ على أَلْسِنَةَ الناس وإن لم يكن له سَنَدٌ، ويشمل المَشْهُورَ عند أَهْلِ الحديثِ والعِلْمِ، أو العَوَامِّ، والمشهورَ عند طَائِفَةٍ خَاصَّةٍ، كالمشهور عند أَهْلِ الحديث خَاصَّةً، أَوْ عِنْدَ الفقهاء، أو عند الأصوليين، أو عند النُّحَاةِ، أو المَشْهُورِ بين العامَّة، أو المشهور عند الحَنَفِيَّةِ.

والمشهور عند عُلَمَاءِ الحنفية هو ما كان مَشْهُوراً في عَصْرِ الصَّحابة، أَوْ عَصْرِ التابعين، أو عَصْرِ أَتْبَاعِ التابعين خَاصَّةً، وإن صار مُتَوَاتِراً أو آحاداً فيما بعد ذلك.

والمشهور عند الحَنَفِيَّةِ يفيد عِلْمَ طمأنينة، بحيث يُظَنُّ أنه يَقِينٌ، فكان فوق الآحَادِ، ودون المُتَواترِ؛ وعليه فالقِسْمَةُ عندهم: متواتر يفيد عِلْمَ اليقين، وآحاد يفيد الظَّنَّ، وواسطة بينهما؛ وهُوَ المَشْهُورُ.

وقيل: إن المشهور يُفِيدُ اليَقِينَ بِطَرِيقِ الاسْتِدْلالِ؛ بخلاف المتواتر، فإنه يفيد اليقين بطريق الضرورة.

وَمَثَّلُوا لذلك بحديث: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِىءٍ مَا نَوَى...»[1] إلى آخر الحديث؛ فإنَّهُ فَرْدٌ في أَوَّله اشتهر عَنْ يَحْيَى بْنِ سعيدٍ، وهوَ من صغار التَّابعين.

وذهب الجمهورُ إلى أَنَّ المشهور مُلْحَقٌ بخبر الواحد، فلا يفيدُ إلا الظَّنَّ؛ وبناءً على ذلك لا يوجدُ التَّقْسِيمُ الثُّلاثيُّ لَدَى الجمهور؛ فالسُّنَّةُ عندهم إِمَّا متواترة، أو خبرُ واحدٍ.

● ثَمَرَةُ الْخِلافِ:

بَنَى الحَنَفِيَّةُ على التَّفْرِيقِ بين السُّنَّةِ المشهورة، وبين خبر الواحدِ - قولَهم بجواز الزِّيَادَةِ على كتاب الله بالسُّنَّةِ المشهورَةِ دون خبرِ الواحد.

قال البَزْدَوِيُّ: «الحديثُ المشهورُ بشهادَةِ السَّلَفِ صار حجةً للعملِ بِهِ كالمتواتر، فصحَّتِ الزِّيَادةُ به على كتابِ اللَّهِ، وهو نسخٌ عِنْدَنَا؛ وذلك مثل زيادةِ الرَّجم، والمسحِ على الخفَّيْنِ، والتَّتابعِ في صيام كَفَّارة اليَمِينِ»[2].

ويقصد الْبَزْدَوِيُّ بكلامه هذا؛ أَنَّ عموم قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] يتناول المُحْصَنَ، كما يتناولُ غيره، فبزيادة الرَّجْمِ نُسِخَ حكم الجلد في حقِّ المُحْصَنِ، وقد ثَبَتَتْ هذه الزِّيَادَةُ عن طريق الخبر المشهورِ، وهو قولهﷺ: «الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مائَةٍ، وَرَجْمٌ بِالْحِجَارَةِ»؛ كَمَا رَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ مَاعِزاً، وغير ذلك من السُّنَنِ المشهورة.

وأقول مُوَضِّحاً:

كان حَدُّ الزِّنَا فِي صَدْرِ الإسلام ما نَصَّهُ الله - تبارك وتعالى - في قوله: ﴿وَاللاتِي

---

(١) أخرجه البخاري: ١/ ١٥، كتاب «بَدْء الوحي»، باب «كيف كان بَدْءُ الوحي» حديث (١)، وفي: ٥/ ١٩٠، كتاب «العتق»، باب «الخطأ والنسيان» حديث (٢٥٢٩)، وفي ٧/ ٢٦٧، كتاب «مناقب الأنصار»، حديث (٣٨٩٨)، وفي: ٩/ ١٧، كتاب «النكاح»، باب «من هاجر أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله ما نوى» حديث (٥٠٧٠)، وفي: ١١/ ٥٨٠، كتاب الأيمان والنذور، باب «النية في الأيمان»، حديث (٦٦٨٩)، وفي: ١٢/ ٣٤٢ - ٣٤٣، كتاب «الحيل»، باب «من ترك الحيل»، حديث (٦٩٥٣)؛ ومسلم ٣/ ٥١٥، كتاب «الإمارة»، باب «بيان قدر ثواب من غزا فغنم ومن لم يغنم، حديث (١٥٥/ ١٩٠٧).

(٢) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار: ٢/ ٦٨٨.

يَأْتِينَ الفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي البُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ المَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً، وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ [النساء: ١٥ ـ ١٦].

فكانت عُقُوبَةُ المرأة أَنْ تُحْبَسَ، وَعُقُوبَةُ الرجل أن يُعَيَّر، ويؤذى بالقول، ثم نَسَخَ الله ـ سُبْحَانَه ـ هذا الحُكْمَ بقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

فكان ذلك عقوبةً للزانيين، سواء كانا مُحْصَنَيْنِ أو ثيبين، ثم نَسَخَ الله ـ سبحانه ـ هذا بالنسبة لِلزَّانِي المُحْصَنِ، وجعل حَدَّه الرَّجْمَ، وَزَادَ على البِكْرِ مع الجَلْدِ، تَغْرِيبَ سَنَة.

وقد ثبت الرَّجْمُ بِالسُّنَّةِ الصحيحة القطعية التي لا مَجَالَ لِلْقَوْلِ فيها، قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: «لَوْلا أن يَقُولَ الناس: زَادَ عُمَرُ في كتاب الله لأثبته في المُصْحَفِ» وآية: ﴿الشيخ والشَّيخة إذا زَنَيَا فارجموهما ألْبَتَّة نكالاً من الله﴾، وإن كانَتْ مَنْسُوخَةَ التلاوة، إلا أن حكمها بَاقٍ.

وأحاديثُ رَجْمِ مَاعِزٍ، والغَامِدِيَّةِ لَيْسَتْ بخاملة، بل ذَائِعَةٌ منتشرة.

وقد أنكر الخَوَارِج الرَّجْمَ ضاربين بِإِجْمَاعِ الأمة عُرْضَ الحائط، واستندوا إلى شُبَهٍ أَوْهَى من بَيْتِ العَنكبوت، وأقوى ما عندهم:

١ ـ أن اللَّهَ ـ سبحانه وتعالى ـ لم يَذْكُرْ هذا الحكْمَ ـ الرجم ـ في كتابه، وقد ذكر ما هو أقل أهمية منه، وهو الجَلْدُ؛ فحيث لم يذكره مع ما يَتَرَتَّبُ عليه من زَهْقِ أَنْفُس، وَإِرَاقَةِ دِمَاءٍ ـ دَلَّ ذلك على أنه غير مشروع.

٢ ـ أن آية الزِّنَا عامة تَشْمَلُ المُحْصَنَ والثَّيِّبَ، وهي قَطْعِيَّةٌ، فتخصيصها بخبر الواحد لا يَجُوزُ.

٣ ـ أنه قد علم أن الأَرِقَّاءَ يَتَنَصَّفُ عليهم العِقَابُ؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى المُحْصَنَاتِ من العَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، والرجم لا يَتَنَصَّفُ؛ فَدَلَّ ذلك ـ أيضاً ـ على أنه غير مشروع.

وقد أُجِيبَ عن شُبَهِ القَوْمِ، على التفصيل التالي:

أما الجَوَابُ عن الشبهة الأولى: فإن الأحكام الشرعية كانت تَنْزِلُ بِحَسَبِ تَجَدُّدِ المصالح، فلعل المَصْلَحَةَ التي اقتضت وُجوبَ الرجم حدثت بعد نزول هذه الآيات،

وكفى بالسُّنَّةِ تِبياناً وتَفصِيلاً؛ قال سبحانه: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد علم أنه لم يذكر في القرآن عَدَد رَكَعَاتِ الصلاة، ولا مقدار الزكوات، وهكذا، ولكن سُنَّةَ النبي ﷺ بَيَّنَتْ وأوضحت؛ قال سبحانه: ﴿قل أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤].

وأما عن الشُّبْهَةِ الثانية: فلا نُسَلِّمُ أن أحاديث الرَّجْمِ أخبار آحَادٍ، بل هي مُتَوَاتِرَةٌ معنى ـ على الأقل ـ؛ كَكَرَمِ حَاتِمٍ، وشجاعة عليٍّ.

وَقَدْ رَوى الرجم من الصحابة: أبو بكر، وعمر، وعلي، وجابر، وأبو سعيد الخدري، وبريدة الأسلمي، وزيد بن خالد، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.

سملنا أنه ثَبت الرَّجْمُ بطريق الآحاد، ولكن ما المَانِع من تخصيص عموم القرآن بخبر الوَاحِدِ، فالقرآن ـ وإن كان قَطْعِياً في مَتْنِهِ ـ فهو ظني في دلالته؛ يجوز تَخْصِيصُه بالدليل المظنون.

وأما الجَوَابُ عن الشُّبْهَةِ الثالثة: فَغَايَةُ ما هناك كَوْنُ الرجم غير مشروع في حق الإماء والعبيد، وهو كذلك، ولكن ليس فيها ما يَدُلُّ على كونه غير مشروع في حق الأَحْرَارِ.

وقوله تعالى: ﴿فعليهن نِصْفُ ما عَلَى المُحصَنَاتِ من العَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، أي: من العذاب الذي هو الجَلْدُ؛ لأن الرَّجْم لا يَتَنَصَّفُ، لا لأن الرَّجْمَ غير مَشْرُوعٍ.



«خَبَرُ الآحَادِ»[1]

وهو في الاصْطِلاحِ: مَا لَمْ يَبْلُغْ مبلَغ التَّوَاتُرِ، فيصدقَ على المشْهُورِ، والعَزِيزِ، والغَرِيبِ.

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٢٥٧، والبرهان لإمام الحرمين: ١/ ٥٩٩، سلاسل الذهب للزركشي: ٨/ ٣، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ٣٠، ونهاية السول للاسنوي: ٣/ ٩٧، وزوائد الأصول له (٣٣٦)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٣١٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٩٧)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ١٣٠، والمنخول للغزالي (٢٤٥)، والمستصفى له: ١/ ١٤٥، وحاشية البناني: ٢/ ١٣١، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٢٩٩، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢١٥، حاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ١٥٧، والمعتمد لأبي=

والعزيزُ: ما جَاء في طبَقَةٍ من طبقات رُوَاتِهِ، أَوْ أكثرَ من طبقةٍ ـ اثنان، وَلَمْ يَقِلَّ في أيِّ طبقة من طبقاته عنهُمَا.

والغريبُ: ما جاء في طبقة من طَبَقَاتِ رُوَاتِهِ، أَوْ أَكثر ـ واحدٌ تَفرَّد بالرِّواية.

«أَقْسَامُ خَبَرِ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثُ الْقَبُولُ وَالرَّدُّ»

من المَعْلُومِ أَنَّ الحَديثَ سواء كان مرفوعاً، أَوْ موقوفاً، أَوْ مقطوعاً ـ ينقسمُ إلى متواتر يفيد العلمَ، وآحاد؛ كما أَنَّ الآحاد ينقسم إلى مشهورٍ، وعزيزٍ، وغريبٍ، وكل من هذه الثَّلاثة تنقسمُ إلى مَقْبُولٍ يفيد الظَنَّ ما لم تكن فيه قَرِينَةٌ تفيد القطعَ، وإلى مَرْدود لا يفيد ظناً وَلا قَطْعاً.

«ضَابِطُ الْقَبُولِ وَالرَّدِّ»

ينقسمُ الخبرُ المَقْبُولُ إلى خَبَرٍ صَحِيحٍ وحسنٍ، وينقَسِمُ الصَّحِيحُ إلى صحيح لذاته، وصَحِيح لغيرِهِ، وأيضاً ينقسم الحَسَنُ إلى حَسَنٍ لذاته، وحَسَنٍ لغيره.

والمَرْدُودُ هو الضَّعيفُ، والضَّعِيفُ ينقسم إلى أقسام كثيرةٍ تنظر في كُتُبِ الحديثِ والاصْطِلاحِ.

وضابط هذا التَّقْسِيمُ أَنَّ صدق الحديث إِنَّمَا يترجَّح بما يأتي:

١ ـ الاتِّصَالُ. ٢ ـ عدالةُ الرَّاوِي. ٣ ـ ضبط الرَّاوي.

٤ ـ عدم الشُّذُوذِ. ٥ ـ عَدَمُ العِلَّةِ الخفيَّةِ القادِحَةِ.

والضَّبْطُ ثَلاثُ دَرَجَاتٍ:

١ ـ عُلْيَا. ٢ ـ وسْطَى. ٣ ـ دُنْيَا.

فمتى استوفى الحديثُ كلَّ هذه الشروطِ، وكان في الدَّرَجَةِ العُلْيَا من الضَّبْطِ ـ كان حديثاً صحيحاً.

= الحسين: ٢/ ٩٢، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١/ ١١٢، والتحرير لابن الهمام (٣٣١)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٣٧، وكشف الأسرار للنسفي: ٢/ ١٩، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٥٥، ٥٨، وشرح المنار لابن ملك (٧٨)، وميزان الأصول للسمرقندي: ٢/ ٦٢٩، وتقريب الوصول للشنقيطي (١٢١)، وإرشاد الفحول للشوكاني (٤٦)، والكوكب المنير للفتوحي (٢٦٣)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٧١.

ومتى استوفى الحديثُ كلَّ هذه الشُّروط، وكان في الدَّرجة الوسْطَى، أو الدنيا ـ كان حديثاً حسناً.

وإن فقد أحَد الشُّرُوط الخمسةِ السَّابقَةِ، سُمِّيَ ضعيفاً، والضَّعِيفُ منه ما هو مُعْتَبَرٌ به، ومنه غير مُعْتَبر به.

فإذا فَقَدَ الحديثُ الاتِّصَالَ، أو فَقَدَ الضَّبْطَ، أو إذا لم تثبت عدالةُ الرَّاوي؛ بأن كان مَجْهُولَ العَيْنِ، أو الحالِ ـ كان الحديث ضَعِيفاً، لكنَّه لم يفقد صفة الاعتبار به، بحيث إذا قَوِيَ بغيره، فإنَّه يرتفع من الضَّعِيف إلى الحسن، ويُسَمَّى حَسَناً لغيره، كما أنَّ الحَدِيثَ الحسن لِذَاتِهِ إذا تَقَوَّى بغيره، وتعدَّد ـ يرتفع إلى درجة الصَّحِيحِ، ويسمَّى صحيحاً لغيره.

وإذا كان الضَّعف من قِبَل الطَّعْن في العدالة، فإن كان الطَّعن بالكذب على رسول الله ﷺ فهو الحديثُ الموضوع، لا يَصْلُح لأنْ يُرْوَى إلا لبيان حاله؛ أو كان الطَّعْن بتُهْمَةِ الرَّاوِي بالكذبِ؛ بأن كان يكذب في أحاديث النَّاس، أو ثَبَتَ عليه الفسقُ المُخْرِجِ عن العَدَالَةِ كالسَّرِقَة، أو القتلِ، أو الْغِيبَة، أو النَّمِيمَةِ من سائر الكبائر، أَوِ الإِصْرَارِ على الصَّغَائر ـ فهذا الراوي لا يُعْتَدُّ بِحَدِيثه، ولا يُكْتَبُ حديثه ليقوى غيره، وَإِنَّمَا يروى حديثه فقط لبيان حَالِهِ.



«حكْمُ خَبَرِ الْوَاحِدِ»

من المعلوم أَنَّ الخَبَرَ هُوَ مَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ والكذبَ لِذَاتِهِ[1]، والصِّدْقُ هو مطابقةُ النِّسْبَةِ الحُكميَّة للنِّسْبَةِ الواقعيَّةِ.

---

(١) قال الجمهورُ: إذا ترجَّح صدقُ الخَبَرِ على كَذِبِهِ؛ بأن استوفى شروطَ الْقَبُولِ، وَجب العمل بِهِ.

ومما يدلّ على ذلك إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِين ـ رضي الله عنهم ـ على وجوب العملِ بأخبار الآحَادِ، حيثُ نُقِلَ عنهم ـ رضي الله عنهم ـ الاستدلال بخبر الواحد، كما نقل عنهم العملُ بها في الوقائع المختلفة، وتكرَّرَ ذلك وشاعَ بينهم، ولم ينكر عليهم أَحَدٌ ذلك، ولو كان لَنقِلَ إلينا، حيثُ إِنَّ ذلك يوجب العلْم العاديَّ باتِّفَاقهم كالقول الصَّريح.

وصرَّح الجبائيُّ وأتباعه من المعتزلة بأَنَّ التَّعَبُّدَ به مُحَالٌ عقلاً، وهذا باطلٌ مَرْدُودٌ. =

والكذبُ هو عَدَمُ المطابقةِ بين النِّسبَةِ الحكميَّةِ والنِّسْبَةِ الواقِعِيَّةِ؛ فمثلاً: إذا كان الشَّيْءُ واقعاً، وأَخْبَرْتَ بِهِ، فَإِنَّ هذا الإخبارَ يحتملُ الصِّدقَ، كما يحتمل الكَذِبَ أيضاً، وَإِنَّمَا يرفع احتمالَ الكذِبِ فيه الدّليلُ القطعيُّ، والدَّلِيلُ القطعيُّ هو الَّذِي يرفعُ احتمالِ النَّقِيضِ عقلاً؛ كما أَنَّهُ ليس عندنا في الأخبار ما يرفع احتمالَ النَّقِيضِ فيها، إلا إِذَا كان المُخْبِرُ صادقاً بالدَّليل العقليّ؛ مثل: أَخْبَارِ الله - عَزَّ وجَلَّ - وَأَخْبَارِ رُسُله - صلوات الله عليهم أجمعين - كذلك أخبار التَّواتر.

وإذا كان الإِخْبَارُ غيْرَ هذه الثَّلاثَةِ، فَإِنَّهُ لا يفيدُ القطْع؛ لأنّ احتمال الكذب ما زال بَاقِيَاً.

أما إذا كان الإِخْبَارُ من مُخْبِرٍ صادِقٍ عَدْلٍ ضابط رُجِّحَ أن يكون مطابقاً للواقع، وتطرّق إليه احتمالُ ألا يكون مطابقاً للواقع؛ لاحتمال النسيان أو الغلط، أو الوهم إلى غير ذلك من احتمالات.

ومن ناحية أخرى، فإِنَّهُ إذا تَقَوَّى هذا الاحتمالُ بمُعَارِضٍ راجحٍ فإِنَّ الخبَر يصيرُ شاذاً، ولا يُقْبَلُ.

أَمَّا إذا تعدَّدتِ الطَّبَقَاتُ، وَجَبَ أن تتوفَّر في كلِّ طبقة منها العدَالةُ، والضَّبْطُ، وعدم الشُّذُوذِ، كما يجب أن يثبت الاتِّصالُ، والعدالة والضَّبْط، وعدم المعارِضِ الراجح في جميع الطَّبَقَاتِ.

أَمَّا إذا قِسْنَا خَبَرَ الوَاحِدِ بغيره من الأَخْبَارِ التي تُسَاوِيه في القوَّةِ، فَوَجَدْنَا اختلافاً، من غير ترجيح - فَإِنَّهُ لا يكون راجح الصِّدْقِ.

وعلى ذلك قلنا: إِنَّ خبر الواحد الذي استوفى شُرُوطَ الْقَبُولِ الخمسةِ - التي عَرَضْنَاهَا سَابِقاً يفيد ظنّاً لا قطعاً.

وتَرَتَّبَ على ذلك أمور هي:

١ - جوازُ وجودِ المُعَارِضِ المُسَاوِي من غير نَسْخٍ.

= وقال الحافظ ابنُ حجرٍ: اتَّفقَ العلماءُ على وجوبِ العملِ بكل ما صحَّ، ولو لم يخرِّجه الشَّيْخَان.

وقال ابْنُ القيِّم: الذي ندين اللّهَ به، ولا يسعنا غيره؛ أَنَّ الحديث الصَّحيح إذا صحَّ عن رسول الله ﷺ ولم يصح عنه حديث آخر ينسخه - أنَّ الفرض علينا وعلى الأمة الأخذ به، وترك ما خَالَفَهُ، ولا نتركهُ لخلاف أحدٍ من النَّاسِ.

٢ - لا يعارض المُتَوَاتِرَ بحالٍ.

٣ - ترجيح الأقوى من المُتعَارِضَيْنِ.

٤ - ليس الصِّدقُ مطَّرداً فيه.

٥ - لا يجب تخطِئَةُ الْمُجْتَهِدِ لمخالفَتِهِ.

«خَبَرُ الْوَاحِدِ المُحْتَفُّ بِالْقَرَائِنِ»

إذا كانت هناكَ قرائنُ خارجية، تمنع احتمَال النَّقِيضِ، فإِنَّ الأكثرين من الفقهاءِ رَأَوْا أنّ خبر الواحد لا يفيد القَطْعَ؛ وذلك لأن الذي يفيد القطْعَ القرائنُ لا الخبرُ، بينما ذهب إمام الحَرَمَيْنِ، والغَزَالِيُّ، والآمديُّ، والإِمَامُ الرَّازِيُّ، وابنُ الحاجِبِ، ورواية عن أحمد - إلى أنَّهُ يفيد القطع.

وذهب ابن حجر إلى أنَّ الخبر المُحْتَفَّ بالقرائن أَنْوَاعٌ:

١ - ما يختص بما أخرجه الشَّيْخَانِ في الصَّحِيحَيْنِ مِمَّا لَمْ يَبلغ حَدَّ التواتر؛ فَإِنَّه احتف بقرائنَ كثيرةٍ: كجلالةِ الشَّيْخَيْنِ فِي هَذَا الشَّأْنِ، ومكانتهما في تمييز الصَّحِيحِ، وتلقِّي العلماءِ لِلصَّحِيحَيْنِ بالقَبُولِ.

٢ - المَشهُورُ إذا كانت له طُرُقٌ مُتَبَايِنَةٌ، سالمة من ضَعْفِ الرُّوَاةِ والعِلَلِ.

٣ - مَا رَوَاهُ الأئمَّةُ الحفَّاظُ المتقنون حيث لا يكون غريباً؛ مثلاً: يروي الإمام أحمدُ بْنُ حنبلٍ حدِيثاً، ويُشَارِكُهُ فيه غَيْرُهُ عن الشَّافعيِّ، ويُشَارِكُهُ فيه غيره عَنْ مالك، فإِنَّهُ يفيد العِلْمَ عند سَامِعِهِ بالاسْتِدْلاَلِ من جهة جَلالَةِ رُوَاتِهِ، وإن فيهم من الصِّفَاتِ اللائقة الموجبَة للقبول ما يقومُ مقامَ العدد الكثير من غيرهم.

❁ ❁ ❁

«الرَّاوِي وأَثَرُهُ في اخْتِلافِ الفُقَهَاءِ»

اشْتَرَطَ عُلَمَاءُ الحديث لِقَبُولِ الحديث، والعَمَلِ به: تَوَافُرَ شُرُوطٍ كثيرة تَخُصُّ الراوي؛ وهي العقل، والضَّبْطُ، والإسلام، والعَدَالَةُ.

ومجمل هذه الشُّرُوطِ يرجع إلى شرطين أساسين هما: العَدَالَةُ، والضَّبْطُ؛ حيث إن الضبط بدون العَقْلِ لا يتصور، كما أنّ العَدَالَةَ لا تتصور بدون الإسلام؛ لأن مُقْتَضَى العَدَالَةِ الاسْتِقَامَةُ في الدين؛ لذا ستتكلم عن هَذَيْنِ الشرطين فيما يلي:

أولاً ـ العَدَالَةُ:

والمقصود بِعَدَالَةِ الراوي[١] ـ كما عَرَّفَهَا الفُقَهَاءُ، وعلماء الحديث ـ أن يَكُونَ الراوي مَوْثُوقاً به في دِينِهِ؛ وذلك بأن يكون مُسْلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفِسْقِ، ونواقص المُرُوءَةِ.

والعَدَالَةُ ـ بصفة عامة ـ هي مَلَكَةٌ نفسية تكون على أَسَاسِهَا تَصَرُّفَاتُ العَبْدِ وسلوكياتُهُ، وهذه المَلَكَةُ تحمل صاحبها على مُلاَزَمَةِ التقوى والمروءة؛ كما أن التقوى هي الانْقِيَادُ للمأمورات، والاستسلام لها، والبُعْدُ عن المنهيات، واجتنابها[٢].

أما المُرُوءَةُ فهي مبادىء نَفْسِيَّةٌ تجعل صاحبها مُتَحَلِّياً بالفَضَائِلِ، ومَتَجَنِّباً للرذائل، ويخلُّ بالمروءة، أو ينقصها ـ شيئان[٣]:

١ ـ ارتكاب الصَّغَائِرِ التي تدلُّ على الحَقَارَةِ، والخِسَّةِ؛ كَسِرْقَةِ الأشياء التافهة.

٢ـ أَدَاء المُبَاحَاتِ التي يُورِثُ فعْلُهَا الاحْتِقَارَ، وذَهَابَ الكرامة، كالبول في الطَّرِيقِ مثلاً، فإنه مُبَاحٌ، غَيْرَ أنه يَذْهَبُ بالكرامة، ويؤدي إلى الاحتقار؛ ويُحَدِّثُنَا رَسُولُ الله ﷺ عن المرؤة فيقول: «مَنْ عَامَلَ النَّاسَ فَلَمْ يَظْلِمْهُمْ، وَحَدَّثَهُمْ فَلَمْ يَكْذِبْهُمْ، وَوَعَدَهُمْ فَلَمْ يُخْلِفْهُمْ ـ فَهُوَ مَنْ كَمُلَت مُرُوءَتُهُ، وَظَهَرَتْ عَدَالَتُهُ، وَوَجَبَتْ أُخُوَّتُهُ، وَحَرُمَتْ غِيبَتُهُ».

وتثبت عَدَالَةُ الراوي عند أَهْلِ العلم بِأَمْرَيْنِ اثْنَيْنِ: الشهرة واستفاضة الثناء عليه، أو بِتَنْصِيصِ عَالِمَيْنِ أو واحد عليها.

---

(١) المقصود بشرط العَدَالَةِ هنا: هي عدالة الرواية لا عدالة الشهادة؛ حيث إنّ عدالة الرواية تشمل الذكر والأنثى، والعبد والحر، والمبصر والأعمى، كذلك من كان محدوداً في القذف إذا تاب كما رأى الجمهور، وذلك بخلاف عدالة الشهادة؛ حيث يشترط فيها الحرية والعدد والإبصار والذكورة.

(٢) وقد عَرَّفَ علماء المالكية المروءة بقولهم: هي كمال النفس بصونها عما يوجب ذَمَّهَا عُرْفاً، ولو مباحاً في ظاهر الحال، وإنما اشترطت المروءة في العدالة؛ لأن من تخلق بما لا يليق، ولا ينبغي ـ وإن لم يكن محرماً ـ ساقه ذلك لِعَدَمِ الحفاظ على دينه، وخالف العَلاَمَةُ ابن حَزْمٍ، فلم يعتبر نَفْيَ المروءة من موجبات العدالة.

(٣) ويحترز بشرط العَدَالَةِ خروج الكافر، والصَّبي على الأصح.
وقيل: يقبل حديث المميز إن لم يُجَرَّبْ عليه الكَذِبُ، كما خرج بشرط العدالة المجنون، فلا تقبل روايته؛ كذلك الفاسق لا تقبل روايته كما قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ [الحجرات: ٦] ولا تقبل رواية المجهول عَيْناً، أو حالاً، ومن ثبت جرحه.

وقال الغَزَالِيُّ يوضح حَقِيقَةَ العَدَالَةِ: ويرجع حَاصِلُهَا إلى هَيْئَةٍ راسخةٍ في النفس، تحمل على مُلازَمَةِ التقوى والمروءة جميعاً، حَتَّى تَحْصُلَ ثِقَةُ النفوس بِصِدْقِهِ، إذ لا ثِقَةَ بِقَوْلِ مَنْ لا يَخَافُ اللَّهَ خَوْفاً وَازِعاً عَنِ الكَذِبِ[1].

وعلى ضَوْءِ ما أَسْلَفْنَاهُ من اشتراطِ العَدَالَةِ ـ اختلف العلماء، وتَنَوَّعَتْ آراؤهم في خَبَرِ المجهول[2]؛ حَيْثُ جعلوا الجهالة ثلاثة أنواع:

١ ـ أن تكون في ذَاتِ الرَّاوِي.

٢ ـ أن تكون في عَيْنِ الرَّاوِي.

٣ ـ أن تكون في حَالِ الرَّاوِي.

١ ـ بالنسبة لِلنَّوْعِ الأول وهو من جُهِلَتْ ذَاتُهُ بسبب كثرة نُعُوتِهِ من اسم، وكُنْيَةٍ، ولقب، وصفة، وحِرْفَةٍ، ونَسَبٍ، بحيث يشتهر بشيءٍ منها، وقد يذكر بغير ما اشتهر به لغرضٍ ما ـ فيظهر أنه شخص آخر، ومن هنا يحصل الجَهْلُ بحال الراوي.

وقد يَقَعُ الجَهْلُ بِذَاتِهِ بِسَبَبِ أن الرَّاوي لا يُسَمي الرَّاوِي عنه؛ كقوله: حدثنا فلان، أو شَيْخٌ، أو رجل.

قال العَلاَّمَةُ ابن حَجَرٍ: «ولا يقبل حَدِيثُ المُبْهِمِ ما لم يُسَمَّ».

وعلل ذلك بقوله: «لأن شَرْطَ قَبُولِ الخَبَرِ عَدَالَةُ راويه، ومن أُبْهِمَ لا تعرف عَيْنُهُ ـ أراد شخصه وذاته ـ فكيف عدالته؟!».

٢ ـ بالنسبة للنوع الثاني الخَاصِّ بمن جُهِلَتْ عينه، فهو الرَّاوِي الذي ذُكِرَ اسمه، وعرفت ذاته، لكنَّ رِوَايَتَهُ في الحديث على إِقْلالٍ، وينفرد رَاوٍ واحد بالرواية عنه، لكن هذه التَّسْمِيَةَ بمجهول العَيْنِ مُجَرَّدُ اصْطِلاحٍ، وحكمه كحكم المبهم، إلا أن يوثقه غَيْرُ مَنْ ينفرد عنه على الأصح؛ كذلك إذا وَثَّقَهُ مَنْ ينفرد عنه إذا كان مُتَأَهِّلاً لذلك، هذا ما قاله ابن حَجَرٍ، وأكثر العلماء من أَهْلِ الحديث يَرَى أنه لا يُقْبَلُ مُطْلَقاً، وهو الصحيح.

وقال من لا يشترط في الراوي مَزِيداً عن الإسلام: يقبل مُطْلَقاً.

---

(١) ينظر: المستصفى (ص١٨٢).

(٢) إذ العدل عند الإمام أبي حنيفة مَنْ لا يعرف فيه جرح، وسيأتي بيان ذلك.

وهناك رأي آخر يقول: إن كان المُنفَرِدُ بالرواية عنه لا يروي إلا عن عَدْلٍ؛ كابن مهدي، ويحيى بن سعيد مثلاً ـ قُبِلَ، وإلا فلا.

وذَهَبَ آخرون إلى أنه كان مَشهُوراً في غَيْرِ العِلْمِ، كالزُّهْدِ، والشَّجَاعَةِ مثلاً ـ يخرج عن اسم الجَهَالَةِ، ويصبح حديثه مَقْبُولاً، وَإِلا فلا؛ وإلى هذا مَالَ ابن عبد البَرّ.

٣ ـ وبالنسبة للنوع الثالث، وَهُوَ مَنْ جُهِلَتْ حاله، فَهُوَ ما يَرْوِي عنه اثنان فَصَاعداً ولم يوثّق، فلا يعرف بِعَدَالَةٍ، ولا بضدها، مع مَعْرِفَةِ عينه برواية عَدْلَيْنِ عنه، وهو المَسْتُورُ.

واختلف العُلَمَاءُ في روايته على ضَرْبَيْنِ:

الأول، وهو لجماهير العُلَمَاءِ؛ حيث رأت الرد، واستندوا إلى أَدِلَّةٍ منها:

١ ـ الإجماع على أن الفِسْقَ يمنع القَبُولَ، وما لم تظن عَدَالَتُهُ بثبوتها، فلا يظن عدم فِسْقِهِ؛ لأنه أَمْرٌ مُغَيَّبٌ عَنَّا، فكيف نقبله؟!

٢ ـ قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ [الحجرات: ٦] وهذه الآية سَنَدُ الإجماع.

الثاني: وهو رَأْيُ أَبِي حنيفة، وابن حِبَّان ومن تبعهما، حيث ذَهَبُوا إلى القَبُولِ، واستندوا إلى أَدِلَّةٍ منها:

١ ـ أن النَّاسَ في عَادَاتِهِمْ، وأحوالهم ـ عَلَى العَدَالَةِ والاستقامة، حتى يظهر منهم ما يُخَالِفُ ذلك، ويوجب الطَّعْنِ عليهم؛ كما أنَّ النَّاس لم يُكَلَّفُوا بما غاب عنهم، وإنما كُلِّفُوا الحُكْمَ بالظَّاهِرِ، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢].

٢ ـ أن الإخبار قائم على حُسْنِ الظنّ؛ حيث إن بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ.

٣ ـ كما أن ذلك يكون غالباً عن من يَصْعُبُ عليه تَقَصِّي العَدَالَةِ في الباطن، فاكتفى بمعرفتها في الظَّاهِرِ.

وقيل: إنما قيد ذلك أبو حَنِيفَةَ بِعَصْرِ صَدْرِ الإِسْلامِ؛ لأن الغالب على الناس حينئذ العَدَالَةُ والصَّلاحُ، أما اليومَ فقد شَاعَ الفِسْقُ، ولا بد من التزكية؛ وإلى هذا ذَهَبَ الإمام أبو يُوسُفَ، ومحمد بن الحسن ـ عليهم رحمة الله تعالى ـ.

فممَّا اختلف فيه الفقهاء نَتِيجَةَ هَذَا الأمر: اختلافهم في وُجوبِ المَهْرِ لِلْمُتَوَفَّى عنها زَوْجُهَا قبل الدخول، وتحديدِ المَهْرِ.

أما الوَهْمُ؛ فكما قال الحافظ ابن حَجَرٍ: «الوَهْمُ إن اطُّلع عليه بِالقَرَائِنِ الدَّالَّة على وَهْمِ راويه من وَصْلِ مُرْسَلٍ، أو منقطع، أو إِدْخَالِ حديث في حديث، أو نحو ذلك من الأشياء القادحة، وتحصُلُ مَعْرِفَةُ ذلك بكثرة التَّتَبُّعِ، وجمع الطُّرُقِ - فهذا هو المُعَلَّلُ»[1].

أما مخالفة الثِّقَاتِ، فلها أَسْبَابٌ عديدة منها:

١ - تغير سِيَاقِ الإِسْنَادِ، وعليه فيكون الحديث مُدْرَج[2] الإسناد، أو بخلط حديث مَرفوع بأَثَرٍ مَوْقُوفٍ، أو منقطع بموقوف، أو غير ذلك من مُدْرَجِ المَتْنِ[3].

٢ - تقديم أو تأخير في الأسماء، أو في المتن، فهو الحديث المقلوب[4].

٣ - زِيَادَةُ رَاوٍ، ويسمى عند العلماء بـ«المَزِيدِ».

٤ - إِبْدَالُ الرَّاوِي، ولا تَرْجِيح، فهو المضطرب[5].

٥ - تغيير حَرفٍ، أَوْ حُروف مع بَقَاءِ السِّيَاقِ، فهو الحديث المُصَحَّفُ، وإن كان التغيير في الشَّكْلِ، فالحديث المُحَرَّفُ[6].

---

(١) وهو في اصطلاح علماء الحديث: ما اطُّلع فيه على علة خفية قادحة في صحته، أو حسنه، مع أن ظاهره السلامة منها.

(٢) وهو الحديث الذي تكون مخالفة الأصل واقعة فيه بسبب تغير في سياق الإسناد.

(٣) مُدْرَجُ الْمَتْنِ: هو الحديث الذي تكون مخالفة الأصل واقعة فيه بسبب زيادة من الراوي؛ وذلك في أوله، أو وسطه، أو آخره، لا تعلق للإسناد بها، وللإدراج كلام كثير ينظر في كتب المحدّثين.

(٤) والحَدِيثُ المَقْلُوبُ: هو الحديث الذي أَبْدَلَ فيه راويه شيئاً بآخر،، وقد يكون القلب في الإسناد أو في المتن، أو فيهما جميعاً، وتنظر مباحث هذا الأمر في كتب المصطلح.

(٥) المُضْطَرِبُ: هو الحديث الذي تختلف الروايات فيه، المتساوية شروط قبولها في القوة، بحيث تَتَعَارَضُ من كل الوجوه، فلا جمع ولا نسخ ولا ترجيح.

(٦) المُصَحَّفَ والمُحَرَّف عرفهما ابن حجر بقوله: وإن كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النَّقط فالمصحّف، وإن كان بالنسبة إلى الشَّكْل فالمحرف.

٦ ـ أن تكون المخالفة من ثِقَةٍ لِمَنْ هو أوثق منه، أو أرجح، أو أكثر عدداً فهو الحديث الشاذ[١].

٧ ـ أن تكون المخالفة من الضعيف للثقة، فهو الحديث المنكر[٢].

ثانياً ـ الضَّبْطُ:

والمقصود بِضَبْطِ الرَّاوِي؛ كما عَرَّفَهُ عُلَمَاءُ الحديث: أن يكون الرَّاوِي مَوْثُوقاً به في رِوَايَتِهِ، وأن يكون حَافِظاً مُتَيَقِّظاً لِمَا يَرْوِيهِ.

فإن كان يَرْوِي من حِفْظِهِ يجب أن يكون حَافِظاً مُتْقِناً، وإن كان يَرْوِي من الكتاب يَجِبُ أن يكون ضَابِطاً لكتابه.

ومن مُقْتَضَيَاتِ الضَّبْطِ أن يكون الرَّاوِي عالماً بالمَعْنَى الذي يَرْوِي به، إن كان يَرْوِي بالمعنى.

أيضاً: ينبغي أن يكون الرَّاوي دَقِيقاً فيما يَرْوِيهِ، وفيما يَسْمَعُهُ ويحفظه، حتى لا يَتَرَدَّدَ في الحِفْظِ، وبحيث يثبت على ما حَفِظَهُ إلى آخر حياته؛ لذلك مَيَّزَ الفقهاء بين ما يَرْوِيهِ الرَّاوِي قبل اختلاطه وبَعْده.

• أَنْوَاعُ الضَّبْطِ:

١ ـ ضَبْطُ صَدْر: ومعناه أن يحفظ ما سَمِعَهُ في ذِهْنِهِ بحيث يَتَمَكَّنُ من استحضاره في أي وَقْتٍ متى شَاءَ.

٢ ـ ضبط كتاب: ومعناه أن يَصُونَهُ عنده منذ سَمِعَهُ وَصَحَّحَهُ إلى أن يؤدِّي منه[٣].

• دَرَجَاتُ الضَّبْطِ:

١ ـ الدَّرَجَةُ العُلْيَا: وفيها يكون الضَّبْط تاماً.

---

(١) الشَّاذُّ: هو الحَدِيثُ الذي رواه العَدْلُ الضابط مُخَالفاً لأرجح منه، بحيث يتعذر الجَمْعُ، ولا نَاسِخَ.

(٢) المُنْكَرُ: واختلفت آراء الفُقَهَاءِ فيه إلى رأيين:

* فريق يرى: اشتراط المُخَالفة فيه، ويعرف المنكر فيه بأنه حديث رَوَاهُ الضعيف مخالفاً فيه الثِّقَاتِ.

* فريق آخر يرى: عَدَم اشتراط المخالفة، وعليه فإن المنكر هو حديث من ظهر فِسْقُهُ بالفِعْلِ، أو القول، ومن ساء غلطه، أو غفلته.

(٣) ينظر: الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (ص١٤٤).

والضَّبْطُ التام: ما لا يَخْتَلُّ صاحبه فلا يُوصَفُ بأنه يضبط مرة، وينسى أُخرى، بل لا بد أن يكون حِفْظُهُ أو كتابته بدون نُقْصَانٍ، أو تحريف، أو تبديل.

٢ ـ **الدَّرَجَةُ الوُسْطَى:** حيث يكون الضَّبْطُ فيها أَقَلَّ من الدَّرَجَةِ العُلْيَا؛ بأن يكثر صَوَابُهُ مع قِلَّةِ خَطَئِهِ في نفسه قلَّة غير بيّنة.

٣ ـ **الدَّرَجَةُ الأَخِيرَةُ:** وفيها يكون الضَّبْطُ أقلَّ من الحَالَتَيْنِ السَّابقتين؛ بحيث يكثر خَطَؤُهُ على صوابه.

● الأُمُورُ التي يَحْصُلُ بها الإِخْلالُ بِالضَّبْطِ:

١ ـ سُوءُ الغَلَطِ.
٢ ـ سُوءُ الغَفْلَةِ.
٣ ـ سُوءُ الحِفْظِ.
٤ ـ الاخْتِلاطُ.
٥ ـ الوَهْمُ.
٦ ـ مخالفة الثقات.

ويكون الحديث مُنْكَراً، أو مَتْرُوكاً إذا شَاعَ فيه سُوءُ الغَلَطِ، أو سوء الغفلة.

وسوء الحفظ: هو عَدَمُ رجْحَانِ جانب الإِصَابَةِ على جانب الخَطَأِ.

أما الاختلاط: فهو عَدَمُ انتظام القول والفعل نَتِيجَةَ فَسَادِ العقل، أو الكبر، أو ذهاب البَصَرِ، إلى غير ذلك من الأُمُورِ التي تؤدي إلى الاختلاط.

❀ ❀ ❀

مَذَاهِبُ الصَّحَابَةِ وَالفُقَهَاءِ المَتْبُوعِينَ فِي العَمَلِ بِأَخْبَارِ الآحَادِ

يُلاحِظُ المُسْتَقْرِىءُ للسِّيَرِ وَحَيَاةِ الصَّحَابَةِ أنهم ـ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ ـ لم يكونوا يَقْبَلُونَ كل ما يُرْوَى لهم من الأحاديث التي تَصِلُهُمْ عن رَسُولِ الله ﷺ بعد رَحِيلِهِ إلى الرَّفِيقِ الأعلى، إلا إذا وَثِقُوا وتأكَّدُوا أنَّ هذا الحَدِيثَ أو ذاك صَدَرَ بِالفِعْلِ من فِيهِ ﷺ.

وَلِقَبُولِ الحديث عِنْدَ الصَّحَابَةِ أَسَالِيبُ وطرق مختلفة:

أولاً: فمنهم من كان يَشْتَرِطُ لِقَبُولِ الحديث شَهَادَةَ اثْنَيْنِ؛ وَعَلَى هَذَا جَرَى أبو بكر الصِّدِّيقُ، وعمر بن الخَطَّابِ ـ رضي الله عنهما ـ.

مثال على ذلك ما رَوَاهُ ابنُ شِهَابِ الزُّهري عن قَبِيصة بن ذؤيب؛ أن جَدَّةً جاءت إلى أبي بكر الصِّدِّيقِ تطلب أن تُورَّثَ فقال لها الصِّدِّيق: «ما أجِدُ لك في كتاب الله شَيْئاً، وما علمت أن رَسُولَ الله ﷺ ذكر لك شَيْئاً»، ثم سأل النَّاسَ، فقام المُغِيرَةُ بن شُعْبَةَ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يعطيها السُّدُسَ، فقال أبو بكر: «هل معك أحد»؟، فشهد محمد بن مَسْلَمَةَ بِمِثْلِ ذلك، فَأَنْفَذَهُ لها أَبُو بَكْرٍ ـ رضي الله عنه ـ.

ثانياً: ومنهم من كان يَرْفُضُ العَمَلَ بالحديثِ لِعَدَمِ وُثُوقِهِ بِحَالِ الراوي، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما كانَ عليه عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ حينما سئل عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً، ولم يُسَمّ لها مَهْراً، ومات قبل أن يَدْخُل بها، وهي التي تُسَمَّى في الفقه بـ«المُفَوَّضَةِ»، فاجتهد سَيِّدُنَا عَبْدُ الله بْنُ مَسْعُودٍ شَهْراً ثم قال: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فإن كان صَوَاباً فمن الله، وإن كان خَطَأً فَمِنِّي ومن الشَّيْطَانِ، والله وَرَسُولُهُ منه بَرِيئَانِ؛ أرى لها مِثْلَ صَدَاقِ امرأة من نسائها، لا وَكْسَ ولا شَطَطَ، وعليها العِدَّةُ ولها المِيرَاثُ، فَقَام مَعْقِلُ بْنُ سِنَانِ الأَشْجَعِيُّ، فقال: أَشْهَدُ لقد قَضَيْتَ فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بَرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ الأشجعيَّة، فَسُرَّ عَبْدُ الله ابن مسعود سروراً لم يُسَرَّ مِثْلَهُ قَطُّ؛ لِمُوَافَقَةِ قضائه قَضَاءَ رسول الله ﷺ.

هذا في حينِ نرى أن عَلِيَّ بْنَ أبي طَالِبِ ـ رضي الله تعالى عنه ـ رَفَضَ هذا الحديث، ولم يعمل به، بل قال: «لا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا لقول أَعْرَابِيٍّ بَوَّالٍ على عَقِبَيْهِ، وكان يفتي بأن لا مهر لها؛ حيث قَاسَ هذه الوَاقِعَةَ على الواقعة التي بَيَّنَ القرآن حُكْمَهَا، وهي المَرْأَةُ التي طَلَّقَهَا زَوْجُهَا قبل الدخول، ولم يكن سمى لها مَهراً؛ قال تعالى: **﴿لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى المُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى المُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالمَعْرُوفِ حَقاً عَلَى المُحْسِنِينَ﴾** [البقرة: ٢٣٦]؛ حيث لم يجعل الله ـ سبحانه ـ لِلْمُطَلَّقَةِ قبل الدُّخُولِ ـ إِذَا لم يُسَمّ لها الزَّوْجُ مَهراً ـ شيئاً سوى المُتْعَةِ، فقاس الإِمَامُ عَلِيّ الفُرْقَةَ بِسبب الوَفَاةِ على الفُرْقَةِ بسبب الطَّلاقِ قبل الدُّخُولِ، وقدم القِيَاسَ على هذا الحَدِيثِ؛ لعدم ثِقَتِهِ بِالرَّاوِي له عن الرَّسول ﷺ.

ومن ناحية أخرى، فإن عَبْدَ الله بن مَسْعُودٍ ـ رضي الله تعالى عنه ـ وَثِقَ بالراوي، واطْمَأَنَّ إليه، فقبل حَدِيثَهُ بعد أن اسْتَنْبَطَ الحكم برأيه، وذلك عن طَرِيقِ قِيَاسِ هذه المَسْأَلَةِ على مسألة من يَتَزَوَّجُ امرأة، ولا يسمي لها مَهْراً، ويدخل بها، فإنه يَجِبُ لها مَهْرُ المِثْلِ؛ فكذلك من يتزوج امْرَأَةً، وَيَمُوتُ عنها؛ حيث إِنَّ المَوْتَ كالدخول كلاهما يُثْبِتُ أحكام الزَّوْجِيَّةِ وآثارها، ولهذا ثبت لها المِيرَاثُ، وَوَجَبَتْ عليها العِدَّةُ بالاتفاق.

ثالثاً: ومنهم من كان يَشْتَرِطُ لِقَبُولِ الحَدِيثِ اسْتِحْلافَ رَاوِيهِ؛ أنه سَمِعَهُ من رَسُولِ الله ﷺ.

يقول سَيِّدُنَا عَلِيُّ بنُ أَبِي طَالِبٍ ـ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ ـ في ذلك: «كنت إذا سَمِعْتُ من رَسُولِ الله حَدِيثاً نفعني الله بِمَا شَاءَ منه، وإذا حَدَّثَنِي غَيْرُهُ حَلَّفْتُهُ، فإذا حَلَفَ صَدَّقْتُهُ».

رابعاً: ومنهم من كان يَرْفُضُ الحَدِيثَ، ولا يعمل به إذا علم أن الحَدِيثَ مَنْسُوخٌ، وعرف الناسخ، أو أنه مُعَارَضٌ بما هو أَقْوَى منه.

ومثال ذلك: مَسْأَلَةُ التطبيق في الصلاة، ومسألة الوضوء من حمل الجنازة، وهما في كُتُبِ الفقهاء والمحدِّثين.

تلك هي بَعْضُ اتِّجَاهَاتِ الصَّحَابَةِ في قَبُولِ أخبار الآحَادِ، والعَمَلِ بها، وهذه الاتجاهات تُبَيِّنُ لنا عَن بَعْضِ أَسْبَابِ اختلافهم في الأَحْكَامِ الفقهية واستنباطها؛ حيث رَأَيْنَا أن الاخْتِلافَ الذي دَارَ بين سَيِّدِنَا علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ وسَيِّدِنا عبد الله بن مَسْعُودٍ ـ رضي الله عنه ـ في وجوب المَهْرِ، وعدمه للمُفَوَّضَةِ ـ إنما كان سَبَبُ ذلك رَاجِعاً إلى عَدَمِ قبول سَيِّدَنا عَلِيٍّ للحديث الذي رَوَاهُ معقل بن سنان في هذه القضية، ومن ناحية أخرى نجد أنَّ سَيِّدَنَا عبد الله بن مَسْعُود قَبِلَ هذا الحَدِيثِ.

وتُقَاسُ على ذلك بقية المَسَائِلِ التي اخْتَلَفَ فيها الصَّحَابَةُ، ودَارَ بينهم فيها نِقَاشٌ طَوِيلٌ؛ حيث كانت ترجع إلى هذا السَّبَبِ الذي أَسْلَفْنَاهُ.

وبعد أن تكلمنا عن الصَّحَابَةِ، وَمَدَى اختلافهم في قَبُولِ الحديث، وما تَرَتَّبَ عليه من الاخْتِلافِ في استنباط كَثِيرٍ من أحكام الشَّرِيعَةِ ـ نَتَطَرَّقُ إلى المذاهب الفقهية المَعْرُوفَةِ، ومدى تَأْثِيرِ هذا الأَمْرِ ـ وهو قَبُولُ خبر الآحاد ـ عليها في تَقْرِيرِ أَحْكَامِهَا الفِقْهِيَّةِ، وما وقع فيه من اخْتِلافَاتٍ في كَثِيرٍ من القَضَايَا والمَسَائِلِ.

فإنَّ المتتبع لتاريخ المَذَاهِبِ الفِقْهِيَّةِ المَشْهُورَةِ يدرك أَنَّهَا لم تَتَّفِقْ على رَأْيٍ وَاحِدٍ في العَمَلِ بأخبار الآحَادِ، واستنباطِ الأَحْكَامِ الفقهية منها؛ حيث نرى أن لكل فَرِيقٍ منهم رَأْيَهُ وَحُجَّتَهُ التي يعتمد عليها في تَقْرِيرِ مسائل مَذْهَبِهِ، كما سنبينه فيما يلي:

أولاً ـ مذهب الحنفية في العَمَلِ بأَخْبَارِ الآحَادِ:

ترى الحَنَفِيَّةُ أنَّ لِقَبُولِ خَبَرِ الآحاد والعمل به، شُرُوطاً ثلاثةً:

الأول: أن رَاوِيَهُ لا يعمل أو يفتي بِخِلافِهِ، أي بخلاف مَا رَوَاهُ، فإن حدَث ذلك، فالعِبْرَةُ بما عمله أو أَفْتَى به، لا بما رَوَاهُ.

واحتجوا لهذا الشَّرْطِ بأن الرَّاوِيَ إذا خَالَفَ ما رَوَاهُ، لا يخالفه عن هَوًى أو اتِّبَاعِ شهوةٍ، إنما خَالَفَهُ لأجل دَلِيلٍ لاحَ له، فيجب اتباعه، والعَمَلُ برأيه، لا بروايته.

مثال ذلك: نجد أَنَّ الحَنَفِيَّةَ لم تأخذ بما رَوَاهُ أبو هُرَيْرَةَ ـ رضي الله عنه ـ عن رسول الله ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيُرِقْهُ ثُمَّ لِيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ».

حيث وجدوا أن فتوى أبي هُرَيْرَةَ وعَمَلَهُ يخالِفَانِ هذا الحَدِيثَ، فقد ورد عنه أنه كان يَكْتَفِي بالغَسْلِ ثلاثاً، ويفتي النَّاسَ بذلك. أخرجه الدَّارَقُطْنِيُّ.

فالحنفية اعتبروا أن فَتْوَى أبي هُرَيْرَةَ دَلِيلٌ على أن الحَدِيث الذي رواه مَنْسُوخٌ، وكان مُقْتَضَى ذلك أنهم أَخَذُوا بِفَتْوَاهُ، واكتفوا بالغَسْلِ ثلاثاً.

الثاني: اشْتَرَطُوا أَلا يُخَالِفَ الحَدِيثُ القِيَاسَ، والأُصُولَ الشرعية، إذا كان رَاوِيه غيرَ عَالِمٍ بقواعد الفِقْهِ والاستنباط المقررة في الشريعة؛ ومقتضى ذلك عندهم أنه إذا روى صحابي؛ كأبي بَكْرٍ، وعُمَرَ، وعثمان، وعلي، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وابن مسعود، ومعاذ ابن جبل، وزيد بن ثابت، وغيرهم ممن اشتهروا بالفِقْهِ، والاستنباط ـ حديثاً، فإن هذا الحَدِيثَ مَقْبُولٌ عندهم، ويُعمل به.

أما إذا روى صَحَابِي؛ كأنس بن مالك، وبِلالٍ، وأبي مَحْذُورَةَ ـ حديثاً، فإن حَدِيثَهُ غير مَقْبُولٍ عندهم، ولا يُعمل به.

هكذا صَرَّحَ عُلَمَاءُ الحَنَفِيَّةِ بهذا الشَّرْطِ في تقرير قَوَاعِدِ مَذْهَبِهِمْ؛ ومثال ذلك حديث المُصَرَّاةِ:

والمُصَرَّاةُ، باديء ذي بَدْء: هي الناقة، أو البَقَرَةُ، أو الشَّاةُ، يُصَرَّى اللبن في ضَرْعِهَا، أي: يُجْمَعُ ويُحْبَسُ؛ ومنه يقال: صَرَيْتُ اللبنَ، وصَرَّيْتُهُ بالتخفيف، والتشديد.

قال الإِمَامُ الشَّافِعِيُّ ـ رضي الله عنه ـ: التَّصْرِيَةُ: أن تُربط أخلاف الناقة، أو الشاة،

وتترك من الحلب اليومين والثلاثة، حتى اجتمع لها لَبَنٌ، فيراه مشتريها كثيراً، فيزيد في ثمنها.

والفُقَهَاءُ جَمِيعُهُمْ على أن التَّصْرِيَةَ لِلْبَيْعِ حَرَامٌ؛ لأنها غِش وخِدَاعٌ، وأكل لأموال الناس بالبَاطِلِ، وفي الحديث: «من غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا».

وكذلك كلهم على أن بَيْعَ المصرَّاة صَحِيحٌ؛ لأن الرسول ﷺ لم يحكم بِبُطْلانِ بيعها، وإنما جعل فقط الخِيَارَ لمبتاعها، وهو لا يكون إلا في عقد صحيح.

وإنما خِلافُ من خَالَفَ - وهم الأَحْنَافُ - في أنه هل يَثْبُتُ لمشتريها الخِيَارُ أو لا يثبت؟

فذهب أبو حَنِيفَةَ ومحمد؛ إلى أنه لا خيار للمشتري في شرائه المُصَرَّاةَ، بل البيع يلزمه.

وذهب جَمَاهِيرُ العلماء من الشَّافِعِيَّةِ، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية، وزُفَرُ، وأبو يوسف من الحَنَفِيَّةِ؛ إلى إثبات الخيار للمشتري، فإن شاء رد، وإن شاء أمسك.

وقد احتج الجمهور بِأَحَادِيث، منها:

ما رواه أبو هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «لا تُصِرُّوا الإِبِلَ والغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ»، وهو متفق عليه.

وبما رَوَاهُ البخاري، وأبو داود من حديث أبي هُرَيْرَةَ مرفوعاً: «مَنِ اشْتَرَى غَنَماً مُصَرَّاةً، فاحتلبها، فإن رضيها أمسَكَهَا، وإن سَخِطَهَا ففي حَلْبَتِهَا صَاعٌ من تمر».

وعند مسلم: «إِذَا ما اشْتَرَى أحدكم لَقْحةً مُصَرَّاةً، أو شَاةً مُصَرَّاةً، فهو بِخَيْرِ النظرين بعد أن يَحْلِبَهَا، إما هي، وإلا فَلْيَرُدَّهَا، وصَاعاً من تمر».

وأما أبو حنيفة ومن معه، فَقَدْ رَدُّوا هذه الأَحَادِيثَ في مقامين:

الأول: الطعن فيها. **الثاني**: التسليم مع التَّأْوِيلِ.

المقام الأول: أن هذه الأَحَادِيثَ لم تُرْوَ من طريق صَحِيحٍ غير طريق أبي هريرة - رضي الله عنه - وأبو هريرة عندنا إذا ما خالفت رِوَايَتُهُ القِيَاسَ الصَّحِيحَ، قدم القِيَاسُ عليها، إذا كانت روايته في الفِقْهِ؛ فإنه لم يكن ذا بَصَرٍ نافذ فيه.

قالوا: وقد رد عليه ابن عَبَّاسٍ - رضي الله عنه - رِوَايَتَهُ حديثَ الوُضُوءِ مما مَسَّتْهُ

النَّارُ؛ قائلاً: «لو توضأتُ بماء سَاخِنٍ أكنتُ أتوضأ منه؟!»، كما رد عليه رِوَايَتَهُ الوضوء مِن حَمْلِ الجِنَازَةِ قَائِلاً: «أنتوضأ من حَمْلِ عِيدَانٍ يَابِسَةٍ؟».

قالوا: وهي مُخَالفة للقياس؛ فمن المَعْلُومِ شَرْعاً أنه لا تُضْمَنُ عين مع وجودها، بل تُرَدُّ هي بعينها، واللَّبَنُ قد يكون مَوْجُوداً لدى المشتري، فكيف يرد التمر عنه مع وجوده؟!

وأيضاً، فإن الأَصْلَ في الضَّمَانِ للمتلفات هو المِثْلُ إن كانت من المثْلِيَّاتِ، والقِيمَةُ إن كانت من القِيمِيَّاتِ، فكيف يضمن اللَّبَنُ بالتمر، وهو لا مِثْلٌ ولا قيمة.

وأيضاً، فإن الأَصْلَ في الضَّمَانِ أن يزيد وينقص، تبعاً لزيادة المضمون ونقصانه، ولبنُ المُصَرَّاةِ يختلف قلةً وكثرةً؛ تبعاً لاختلاف الجِنْسِ والنوع، والجو والمرعى. . . إلخ، وضمانه دائماً هو صَاعُ التمر لا يزاد عليه، ولا ينقص منه.

المقام الثاني:

قالوا: سلمنا، ولكن الأَحَادِيث متأوّلة؛ فقد حَمَلُوها «على أن المُشْتَرِي كان اشتراها على أنها غَزِيرَةُ اللبن، فَكَانَ شِرَاءً فَاسِداً؛ لفساد هذا الشرط، والمَبِيعُ في الشراء الفَاسِدِ يردُّ مع زوائده، وَلَكِنَّ اللبن كان قد فقد عند المشتري، فدعاهما الرَّسُولُ ﷺ فَصَالَحَهُمَا عَلَىٰ أَنْ يَرُدَّ المُشْتَرِي صَاعاً من تَمْرٍ مَكَانَ اللَّبَنِ، وكان صَاعُ التمر قِيمَةَ اللبن في هذا الزَّمَانِ، فظنه الراوي ضَمَاناً عَنِ اللَّبَن، على وَجْه الإلزام في جميع العُصُورِ والأزمان، فرواه بهذه الصِّيغَةِ العامة، ومثل هذا يقع كثيراً من بعض الرُّوَاةِ؛ لِغَفْلَةٍ أو قِلَّةِ فَهْمٍ. . »[1].

وقد أجاب الجُمْهُورُ عَلَى رُدُودِ الأَحْنَافِ؛ وَأَنَّ هَذَا الحَدِيث حَدِيث نَص، والعَمَلُ به وَاجِبٌ كسائر نُصُوصِ الشريعة، لا فَرْقَ بَيْن نص وآخر، ومحاولة إخضاع نَصٍّ صريح صحيح لِقِيَاسٍ، أو تنحيته بالكلية ـ هي مخالفة وقَلْبٌ للوضع، ومخالفة للأصول المُتَّفَقِ عَليها بين الفقهاء من تَقْدِيمِ النصوص على الأَقْيِسَةِ.

قالوا: ومُحَاوَلَةُ الطَّعْنِ في الحَدِيثِ بكونه من رِوَايَةِ أبي هُرَيْرَةَ، وهو ليس ذا فِقْهٍ؛ محتجين بما ذُكِرَ عن ابن عَبَّاسٍ ـ هي محاولة غير مجدية؛ فلعل ابن عَبَّاسٍ رَدَّ رِوَايَتَهُ لما ثبت عنده مما يخالفها من رِوَايَاتٍ أخرى أرجح عنده.

(١) السرخسي: المبسوط: ١٣/ ٤٠.

وقد فعل مِثْلَ فعل ابن عَبَّاسٍ مع أبي هُرَيْرَةَ - أَمِيرُ المؤمنين عُمَرُ بن الخطاب، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مع غير أبي هريرة من أجلاد الصحابة، وابن عباس لو فرض رده حديث أبي هريرة بِمَحْضِ القياس، فهو محجوج بالحديث.

بل إن أبا هُرَيْرَةَ كان بمنزلة رَفِيعَةٍ، وإِجْلالٍ تام عند ابن عَبَّاس؛ فقد رُوِيَ أن رَجُلاً من مُزَيْنَةَ طَلَّقَ امرأته ثَلاثاً قَبْلَ أن يَدْخُلَ بها، فَأَتَى ابن عَبَّاسٍ يسأله، وعنده أبو هُرَيْرَةَ، فقال ابن عباس: إحدى المعضلات يا أبا هريرة! فقال أبو هريرة: واحدة تُبِينُهَا، وثلاث تحرِّمها، فقال ابن عباس: زَيَّنْتَهَا يا أبا هريرة، أو قال: نَوَّرْتَهَا، أو كلمة تشبهها، يعني: أَصَابَ.

وإذن، فأبو هُرَيْرَةَ كان أَكْرَمَ على ابن عَبَّاسٍ مما يظنه القَوْمُ!

هذا مع أن رد حديث أبي هُرَيْرَةَ - بِدَعْوَى الأحناف - يجرنا إلى مواقف محرجة، ويوقعنا في مَسَائِلَ شَائكة، ومَهْيَعٍ مُتَّسعٍ، ما كان أحرانا بالابتعاد عنه؛ فإِنَّهُ أكثر الصحابة رِوَايَةً للحديث، وشطر كبير من الدين يتوقف على حديثه وحده.

وأما تأويلهم الحَدِيثَ، فإن صاحب «المَبْسُوطِ» نفسه يعترف بأنه تأويل بعيد[1].

الثَّالِثُ: اشترطوا ألا يَكُونَ الحَدِيثُ وَارِداً فيما يكثر وُقُوعُهُ؛ بحيث يحتاج كل مُكَلَّفٍ إلى مَعْرِفَةِ حُكْمِ هذا الحَدِيثِ، ويعرف هذا الأَمْرُ بـ«عُمُومِ البَلْوَى» عند الأُصوليين.

والمَقْصُودُ بـ«عُمُومِ البَلْوَى»: أن يكثر تَكْرَارُ الحَادِثَةِ، بينما يحتاج النَّاسُ إلى مَعْرِفَةِ حكمها، والحنفية لا تَعْمَلُ بخَبَرِ الواحد إذا كان وَارِداً في حادثة من تلك الحَوَادِثِ.

وحجتهم في ذلك: أن مَا يَكُونُ على هذه الشَّاكِلَةِ تَتَوَافَرُ الدواعي على نقله بطريق التَّوَاتُرِ، أو الشهرة.

أما إذا وَرَدَ الحديث بطريقِ الوَاحِدِ، كان ذلك عَلاَمَةً على عَدَمِ الثبوت.

مثال ذلك: مسألة الجَهْرِ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» في افتتاح الصَّلاةِ:

فقد ذهبت الحنفيَّةُ، وسُفْيَانُ الثوري، وأحمد، وأبو عُبيد، إلى عَدَمِ الجَهْرِ

---

(١) ينظر: المبسوط: ١٣/ ٤٠.

بِالبَسْمَلَةِ؛ قال ابن المنذر[١]: «وممن رَوَيْنَا عنه من أصحاب رسول الله ﷺ؛ أنَّه كان لا يَجْهَرُ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» - عُمَرُ بن الخطاب، وعَلِيُّ بن أبي طالب، وعبد الله ابن مسعود، وعمار بن ياسر، وابن الزبير»، ثم ساق سَنَدَهُ إليهم.

وقالت طَائِفَةٌ منها الإمام الشَّافعي[٢] - رضي الله عنه - بالجَهْرِ بِالبَسْمَلَةِ؛ ويروى هذا عن عَطَاءٍ، وطاوس، ومجاهد، وسعيد بن جبير[٣].

• حُجَّةُ المذهب الأول:

اسْتَدَلَّ هؤلاء بِأَحَادِيثَ جاء فيها عَدَمُ التَّصْرِيحِ بِالجَهْرِ في الصلاة بالبسملة، منها ما رواه أَنَسٌ، وَعبْدُ الله بن مغفَّل، وعائشة؛ أَنَّ النبي ﷺ كان يَفْتَتِحُ الصلاة بالتكبير والقِرَاءَةِ بـ«الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالمين»، متفق عليه.

قال ابن المُنْذِرِ: وقد اختلف أَهْلُ العلم في تَأْوِيلِ الحديث الذي رَوَيْنَاهُ عن أَنَسٍ؛ أن النبي ﷺ وأبا بكر، وعمر كانوا يَسْتَفْتِحُونَ القِرَاءَةَ بـ«الحمد لله رب العالمين»، فقالت طائفة: ظَاهِرُ هذا الحَدِيثِ يُوجِبُ أنهم كانوا لا يَجْهَرُونَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» ويُخْفُونَها؛ هذا مَذْهَبُ الثوري، ومن وافقه[٤].

قال التِّرْمِذِيُّ[٥]: وعليه العَمَلُ عند أكثر أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النبي ﷺ وَمَن بعدهم من التابعين.

قال ابن قُدَامَةَ[٦]: ولا تختلف الرِّوَايَةُ عن أَحْمَدَ؛ أن الجَهْر بها غير مَسْنُون.

• حُجَّةَ المَذْهَبِ الثَّاني:

حديث أبي هريرة، و«أنه قَرَأَهَا في الصَّلاةِ»، وقد صح أنه قال: «ما أسمعَنا رسولُ الله ﷺ أَسْمَعْنَاكُمْ، وما أخفى علينا أخفيناه عليكم» متفق عليه.

وكذلك بأثر أنس: «أَنَّهُ صَلَّى وَجَهَرَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، وقال: «أقتدي بصلاة رَسُولِ الله ﷺ».

---

(١) الأوسط: ٣/ ١٢٧، ١٢٨.

(٢) الأم: ١/ ١٠٨، باب «القراءة بعد التعوذ».

(٣) المغني لابن قدامة: ١/ ٤٧٩، والأوسط: ٣/ ١٢٦.

(٤) الأوسط: ٣/ ١٢٩.

(٥) جامع الترمذي: ٢/ ١٤.

(٦) المغني: ١/ ٤٧٨.

واسْتَدَلَّ الإِمَامُ الشافعي[1] - رضي الله عنه - بِقِصَّةِ مُعَاوِيَةَ؛ فقد روى بسنده عن أنس بن مَالِكٍ قال: صَلَّى معاوية بالمدينة صلاة، فجهر فيها بالقراءة، فقرأ: «بسم الله الرحمن الرحيم» لأُمِّ القرآن، ولم يقرأ بها للسورة التي بَعْدَهَا حتى قضى تلك الركعة، ولم يكبر حين يَهْوِي ساجداً حتى قَضَى تلك الصَّلاةَ، فلما سَلَّمَ نَادَاهُ من سمع ذلك من المُهَاجِرينَ مِنْ كل مكان: يا معاوية، أَسَرَقْتَ الصلاة أم نَسِيتَ؟! فلما صلى بعد ذلك قرأ: «بسم الله الرحمن الرحيم» للسُّورَةِ التي بعد أُمِّ القرآن، وكَبَّرَ حين يَهْوِي ساجداً.

واستدلوا أيضاً قالُوا: هي آية من الفَاتِحَةِ، فَيَجْهَرُ بها الإِمَامُ في صلاة الجهر كَسَائر آياتها.

وروى ابن المُنْذِرِ عن ابن عَبَّاسٍ؛ أنه كان يَسْتَفْتِحُ القِرَاءَةَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، ويقول: إنما هو شَيْءٌ اسْتَرَقَهُ الشيطانُ من النَّاسِ.

قال[2]: وفِي قَوْلِ مَنْ يَرَى الجَهْرَ بِـ«بسم الله الرحمن الرحيم» معنى قوله: كانوا يَسْتَفْتِحُونَ القِرَاءَةَ بـ«الحمد لله رب العالمين»، أي: يفتتحون بقراءة الحمد، يعني بقراءة سُورَةِ الحمد؛ كما يقال: افتتح سورةَ البَقَرَةِ؛ لأن ذلك اسم للسُّورَةِ، لا لأنهم كانوا لا يَجْهَرُونَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم».

هذا وقد رَدَّ الفَرِيقُ الأول على أدلة القائلين بالجَهْرِ، فقالوا: حديث أبي هريرة ليس فيه أنه جَهَر بها، ولا يمتنع أن يسمع منه حال الإِسْرَارِ؛ كما سمع الاستفتاح، والاستعاذة من النبي ﷺ مع إِسْرَارِهِ بهما، وقد روى أبو قَتَادَةَ؛ أن النبي ﷺ كان يسمعهم الآية أحياناً في صَلاةِ الظهر»، متفق عليه.

قال ابن قُدَامَةَ[3]: وسائر أَخْبَارِ الجَهْرِ ضَعِيفَةٌ؛ فإن رواتها هم رُوَاةُ الإِخْفَاءِ، وإسناد الإخفاء صَحِيحٌ ثابت بغير خِلافٍ فيه، فدل على ضعف رواية الجَهْرِ، وقد بلغنا أن الدارقطني قال: لم يصح في الجَهْرِ حديث.

ومهما يكن من أَمْرٍ، فإن الخِلافَ في هذه المَسْأَلَةِ مما يتقبل، والأَمْرُ واسع - إن شاء الله - فمن جَهَرَ صَحَّ فِعْلُهُ، ومن أَسَرَّ لا ينكر عليه، وقد عُلِم أنه لا ينكر في الأمر المختلف فيه.

---

(١) الأم: ١/١٠٨.
(٢) الأوسط: ٣/١٢٩.
(٣) المغني: ١/٤٧٩، ٤٨٠.

ولذلك، فإن ابن المُنْذِر حكى قَوْلاً ثَالِثاً عن الحَكَم، وهو: إن شاء جَهَرَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، وإن شاء أَخْفَاهَا، وكذلك قال إسحاق بن راهويه، وكان يميل إلى الجَهْرِ بها.

قال: وقال آخَرُونَ: لما ثَبَتَ أنهم كانوا لا يَجْهَرُونَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم»، وثبت حَدِيثُ أبي هُرَيْرَةَ أنه جَهَرَ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» ـ كان المُصَلِّي بالخِيَارِ: إن شاء جَهَرَ بِقَرَاءَةِ فَاتِحَةِ الكتاب، وإن شاء أَخْفَاهَا، وهذا موافق مَذْهَبَ الحكم وإسحاق..»[١].

وإلى هذا ذَهَبَ ابن القَيِّمِ في «زاد المَعَادِ»؛ فذهب إلى أن النبي ﷺ كان يُسِرُّ بها تارة، ويجهر أخرى.

ومن ثَم قال الأَمِيرُ الصَّنْعَانِيُّ في «سُبُل السَّلام»[٢]: «والأَصْلُ أن البسملة من القرآن، وأطال الجِدَالَ بين العُلَمَاءِ من الطوائف لاختلاف المَذَاهِبِ، والأقرب أَنَّهُ ﷺ كان يقرأ بها تَارَةً جَهْراً، وتارة يخفيها».

هذا، وأودُّ أن أنقل كلمةً لِلْمُحَقِّقِ الزَّيْلَعِيِّ الحنفي؛ حيث قال: «والحَقُّ أن كُلَّ مَنْ ذَهَبَ إلى أي هذه الرِّوَايَاتِ فهو مُتَمَسِّكٌ بالسُّنَّة، واللَّهُ أَعْلَمُ»[٣].

وقد حرر هذه الشروط ـ التي أَسْلَفْنَاهَا ـ الشَّيْخُ زَكي الدين شعبان؛ حَيْثُ استدرك مُلاحَظَةً على الأُصُولِيِّينَ الأَحْنَافِ، فقال:

«هذا ما قرره جُمْهُورُ الأصوليين من الحنفية، وأثبتوه في كتبهم الأُصُولِيَّةِ وهو غير صحيح ـ في نظرنا ـ لأمرين:

الأَمْرُ الأَوَّلُ: أن عَمَلَ أبي حنيفة، وَأَصْحَابه قد جَرَى على خِلافِ ما قالوه، فقد رأيناهم يَعْمَلُونَ بحديثٍ رواه أبو هُرَيْرَةَ الذي قالوا عنه: إنه غَيْرُ فَقِيهٍ، وَهُوَ: «من أَكَلَ أَو شَرِبَ نَاسِياً فليتم صَوْمَهُ؛ فَإِنَّ اللَّهَ أَطْعَمَهُ وَسَقَاهُ» وَهَذَا الحديث مُخالف لِلْقِيَاسِ، والأصل المقرر في الصَّوْمِ، وهو أن الإِمْسَاكَ رُكْنُ الصوم؛ فإن مقتضى ذلك أن الصوم يَبطل بفَوَاتِ الإِمْسَاكِ عن المفطِّرات، سواء كان فواته عمداً أو نِسْيَاناً، وقد رَوَى أبو

---

(١) الأوسط: ٣/١٢٩.

(٢) سبل السلام: ١/٢٤٢.

(٣) نصب الراية لأحاديث الهداية: ١/٣٦٣.

حنيفة هذا الحَدِيثَ وقال: «لولا الرِّوَايَةُ لقلت بالقِيَاسِ»، ومعنى هذا: أنه لولا الحَدِيثُ الذي رواه أبو هُرَيْرَةَ والذي يفيد الصوم مع الأَكْلِ أو الشرب نِسْياناً ـ لقال بِفَسَادِ الصوم، عملاً بالقياس القاضي بِفَسَادِ الصوم بالأكل أو الشُّرْبِ ولو نِسْيَاناً لفوات رُكْنِهِ؛ وهذا يدل دلالة واضحة على أن هذا الشَّرْطَ ليس معتبراً عندهم.

الأَمْرُ الثَّانِي: أن حديث المُصَرَّاةِ رَوَاهُ البُخَارِيُّ عن عبد الله بن مسعود، وعبدُ الله هَذَا لا يستطيع أحد أن ينكر فَقَاهَتَهُ؛ ومن ثَم يكون شَرْطُ العمل بالحديث ـ على فَرْضِ أنه شرط عند أئمة الحنفية ـ قد تحقق، فكان مُقْتَضى ذلك أن يعمل الحنفية بهذا الحَدِيثِ، لكنهم لم يعملوا به.

والصحيح في هذا الموضوع، أن يقال: إن ترك أئمة الحنفية العَمَلَ بِحَدِيثِ المصرَّاة يرجع إلى أن هذا الحَدِيثَ لم يَصِلْ إليهم، أو وصل إليهم من طريق لم يثقوا بها.

بقي أن يقال: إذا لم يكن هَذَا شَرْطاً فِي العَمَلِ بأخبار الآحاد عند أئمة المذهب الحنفيّ، فمن إِذَنْ قال بهذا الشرط؟

والجَوَابُ: أن القائل بهذا الشَّرْطِ هو عِيسَى بْنُ أَبَانٍ أحد فُقَهَاءِ الحنفية المتقدمين الذي تفقه على محمد بن الحَسَنِ، وقد اختار هذا القول القاضي أبو زيد الدبوسي، وخَرَّج عليه رَدَّ أئمة الحنفية لحديث المُصَرَّاةِ، وتبعه على ذلك أكثر المتأخرين، وقد علمت ما يرد عليهم في ذلك.

ثانياً ـ مَذْهَبُ المَالِكِيَّةِ في العَمَلِ بِأَخْبَارِ الآحَادِ:

اشترط المَالِكِيَّةُ لِقَبُولِ خبر الوَاحِدِ، والعملِ به شَرْطَيْنِ اثنين:

أحدهما: ألا يخالف الحَدِيثُ عَمَلَ أَهْلِ «المدينة».

ثانيهما: في أحد أقوال الإمام مَالِكٍ: ألا يُعَارِضَ القياس.

فأما الأَوَّلُ: وهو عَدَمُ مخالفة الخبر لعمل أهل «المدينة» ـ: فنبيِّن أولاً مَا المَقْصُودُ بِعَمَلِ أَهْلِ «المدينة»:

والمَقْصُودُ به: عَمَلُ الصحابة والتابعين ـ رضي الله عنهم ـ فالصَّحَابَةُ عَايَشُوا الرَّسُولَ ﷺ، ونَقَلُوا عنه كل ما اسْتَقَرَّ عليه العَمَلُ آخر الأمر.

أما التابعون فقد وَرِثُوا ما استَقَرَّ عليه العَمَلُ في عَهْدِ الصحابة.

ودَلِيلُ المالكية في تَقْدِيمِ عَمَلِ أَهْلِ «المدينة» على أَخْبَارِ الآحَادِ: أن عمل أَهْلِ «المدينة» بمنزلة روايتهم عن رَسُولِ الله ﷺ؛ حيث إن رِوَايَةَ جَمَاعَةٍ عن جَمَاعَةٍ، أَوْلَى بالتقديم من رواية فرد عن فَرْدٍ.

ويرى العَلاَمَةُ المحقق ابن القَيِّمِ أنَّ العَلاقَةَ بين أخبار الآحاد، وعمل أهل «المدينة» - تحتمل في طَيَّاتِهَا احتمالاتٍ ثلاثة:

الاحتمال الأول: إذا وَافَقَ خَبَرُ الآحَادِ عَمَلَ أَهْلِ «المدينة»، وكان هذا العملُ مَنْقُولاً عن رَسُولِ الله ﷺ - عَضَّد الْعَمَلُ صِحَّةَ الخبر.

أما إذا كان العمل طريقُه الاجْتِهَادُ، رجّح العمل بالخبر.

الاخْتِمَالُ الثَّانِي: إِذَا خَالف خَبَرُ الآحَادِ عَمَلَ أهل «المدينة»، وكان هذا العَمَلُ مَنْقُولاً عن رَسُولِ الله ﷺ - أُخِذَ بالعمل، ورُدَّ الخبر.

أما إذا كان العمل طَرِيقُهُ الاجْتِهَادُ، أخذ بالخبر، وردّ العمل، باستثناء مَذْهَبِ مَنْ يَرَى أن الإِجْمَاعَ عن اجتهاد حُجَّةٌ.

الاحتمال الثالث: أما إذا لم يُوجَدْ لأهل «المدينة» عَمَلٌ يوافق أو يخالف الخبر - وجب الأخذ بالخبر.

وقد خالف كثير من الفقهاء الإِمَامَ مَالِكاً في هذا، ولم يعتبروا عَمَلَ أهل «المدينة» حُجَّةً؛ وَحُجَّتُهُمْ في ذلك: أن عَمَلَ أهل «المدينة» كغيرهم؛ حيث يَجُوزُ عليهم الخَطَأُ، فلا فَرْقَ بين عملهم، وعمل غيرهم.

وقد رد فقيه «مصر» اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ على قول مالك في رسالة كتبها وأرسلها إِلَيْهِ؛ حيث نَاقَشَهُ مُنَاقَشَةً طويلة، وسنعرض لك نص هذه الرِّسَالَةِ لتقف على ما بها من فوائد وأحكام:

قال الحافظ أَبُو يُوسَفَ يعقوب بن سُفْيَانَ الفَسَوِيّ في «كِتَاب التاريخ والمَعْرِفَة» له - وهو كتاب جَلِيلٌ عَزِيزُ العلم جَمُّ الفوائد -: حدثني يَحْيَىٰ بْنُ عَبْدِ الله بن بُكَيْرٍ المخزومي، قال: هذه رِسَالَةُ اللَّيْثِ بن سعد إلى مالك بن أنس:

سَلامٌ عَلَيْكَ، فإني أَحْمَدُ الله الذي لا إله إلا هُوَ، أما بعد - عَافَانَا الله وإِيَاك، وأَحْسَنَ لَنا العَاقِبَةَ في الدنيا والآخرة -.

قد بلغني كِتَابُكَ تذكر فيه من صَلاحِ حالكم الذي يَسُرُّنِي، فأدام اللَّهُ ذلك لكم، وأتمّه بالعَوْنِ على شُكْرِهِ، والزيادة من إحسانه.

وذكرتَ نظرك في الكُتُبِ التي بعثتُ بها إِلَيْكَ، وإقامتك إياها، وخَتْمَك عليها بِخَتْمِكَ، وقد أتتنا، فجزاك اللَّهُ عما قَدَّمْتَ منها خيراً؛ فإنها كُتُبٌ انْتَهَتْ إلينا عنك، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بِنَظَرِكَ فيها.

وذَكَرْتَ: أنه قد أَنْشَطَكَ ما كَتَبْتُ إليك فيه من تَقْوِيمِ ما أتاني عنك إلى ابتدائي بالنصيحة، ورَجَوْتَ أن يَكُونَ لَهَا عندي موضع؛ وأنه لم يمنعك من ذلك فيما خَلا إلا أن يَكُونَ رَأْيَكَ.

وأنه بَلَغَكَ أني أفتي بِأَشْيَاءَ مخالفةٍ لما عليه جَمَاعَةُ الناس عندكم، وأني يَحِقُّ عَلَيَّ الخَوْفُ على نفسي لاعتماد مَن قِبَلِي على ما أَفْتَيْتُهُمْ به؛ وأن النَّاسَ تَبَعٌ لأهل «المدينة» التي إليها كانت الهجرة، وبها نَزَلَ القُرْآنُ.

وقد أَصَبْتَ بالذي كَتَبتَ به من ذلك إن شَاءَ اللَّهُ تعالى، ووقع مني بِالمَوْقِعِ الذي تُحِبُّ، وما أجد أَحَداً يُنسب إليه العلمُ أكرَهَ لشَوَاذِّ الفُتْيا، ولا أشد تَفْضِيلاً لعلماء «المدينة» الذين مَضَوْا، ولا آخَذَ لِفُتْيَاهُمْ فيما اتفقوا عليه ـ مِنِّي، والحَمْدُ لله ربّ العالمين لا شريك له.

وأما ما ذَكَرْتَ من مَقَام رَسُول الله ﷺ بـ«المدينة»، ونزولِ القرآن بها عليه بين ظَهْرَيْ أصحابه، وما عَلَّمهم اللَّهُ منه؛ وأن الناس صَارُوا به تَبَعاً لهم فيه ـ فكما ذكرت.

وأما ما ذَكَرْتَ من قَوْلِ الله تعالى: **﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الفَوْزُ العَظِيمُ﴾** [التوبة: ١٠٠].

فإن كثيراً من أولئك السَّابقين الأولين، خَرَجُوا إلى الجِهَادِ في سبيل الله، ابتغاءَ مَرْضَاةِ الله، فجنَّدُوا الأَجْنَادَ، واجتمع إليهم الناس، فأَظْهَرُوا بين ظَهْرَانَيْهِمْ كتابَ الله، وسُنَّةَ نبيّه، ولم يكتموهم شيئاً عَلِموه.

وكان في كل جُنْدٍ منهم طائفة يعلّمون كِتَاب الله، وسُنَّة نَبِيِّهِ، ويجتهدون بِرَأْيِهِمْ فيما لم يُفسّره لهم القرآن والسُّنَّة، وتَقَدَّمهم عليه أبو بكر، وعمر، وعثمان الذين

اختارهم المُسْلِمُونَ لأنفسهم، ولم يكن أولئك الثلاثة مُضيِّعين لأَجْنَادِ المُسْلمين، ولا غافلين عنهم، بل كانوا يكتبون في الأَمْرِ اليسير لإِقامة الدين؛ الحَذَرَ من الاختلاف بكتاب الله وسُنَّة نبيه، فَلَمْ يتركوا أَمْراً فَسَّرَهُ القرآن، أو عَمِلَ به النبي ﷺ، أو ائتمروا فيه بعده إلا عَلَّمُوهُمُوهُ.

فإذا جاء أَمْرٌ عَمِلَ فيه أصحاب الرسول ﷺ بِ«مِصْرَ» و«الشام» و«العراق» على عَهْد أبي بكر، وعمر، وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قُبِضُوا لم يأمروهم بغيره ـ فلا نَرَاهُ يجوز لأجناد المسلمين أن يُحْدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سَلَفُهمْ أصحابُ رسول الله ﷺ، والتابعون لهم.

مع أن أَصْحَاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا بَعْدُ في الفُتْيَا في أشياء كثيرة، ولولا أني قد عَرَفْتُ أن قد علمتَها، كَتَبْتُ بها إليك.

ثم اخْتَلَفَ التابعون في أَشْيَاءَ بعد أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ، سعيدُ بن المسيّب، ونظراؤه ـ أشدّ الاختلاف.

ثم اختلف الذين كَانُوا من بعدهم، فَحَضَرْتُهُمْ بِ«المدينة» وغيرها، ورأسُهم يومئذٍ ابن شِهَابٍ، وربيعةُ بن أبي عبد الرحمن.

وَكَانَ مِنْ خلاف رَبِيعَةَ لبعض ما قد مَضَى ما قد عَرفتَ وحضَرتَ، وسمعتُ قولك فيه، وقولَ ذوي الرَّأْيِ من أهلِ المدينةَ: يَحيى بنَ سعيدٍ، وعُبيد الله بن عمر، وكَثِيرُ بن فَرْقَدٍ، وغيرهم كثير ممن هو أَسَنُّ منه، حتى اضطَّرك إلى ما كَرِهْتَ من ذلك إلى فِرَاقِ مجلسه.

وذاكرتُك أنت، وعبدَ العزيز بن عبد الله بَعْضَ ما نعيبُ على ربيعة من ذلك، فكنتما من المُوافِقِين فيما أنكرتُ، تكرهان منه ما أكره، ومع ذلك بِحَمْدِ الله عند ربيعة خَيْرٌ كثير، وعقل أصيل، ولسان بليغ، وفَضْلٌ مستبين، وطَرِيقَةٌ حَسَنَةٌ في الإِسلام، ومَوَدَّةٌ لإِخوانه عامة، ولنا خَاصَّة، رحمه الله، وغفر له، وجزاه بأحسنَ من عمله.

وكان يكون من ابن شِهَابٍ اخْتِلافٌ كثير إذا لَقِينَاهُ، وإذا كاتبه بعضنا، فربما كَتب إليه في الشَّيْءِ الواحد على فَضْلِ رَأْيِهِ، وعلمه بثلاثة أنواع، يَنْقُضُ بعضُها بعضاً، ولا يَشْعُرُ بالذي مضى من رأيه في ذلك، فهذا الَّذِي يدعوني إلى تَرْكِ ما أنكرْتَ تركي إياه.

وقد عَرَفْتَ أيضاً عَيْبَ إنكاري إياه:

١ ـ أن يجمعَ أَحَدٌ من أجناد المسلمين بَيْنَ الصَّلاتَيْنِ ليلة المطر، ومَطرُ «الشام» أَكْثَرُ من مَطَرِ «المدينة» بما لا يعلمه إلا الله، لم يَجمع منهم إمَامٌ قط في ليلة مَطَرٍ، وفيهم أبو عُبَيْدَةَ بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وعَمْرو بن العاص، ومعاذ بن جبل.

وقد بَلغنا أن رَسُولَ الله ﷺ قال: «أَعْلَمُكُمْ بِالحَلالِ والحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ»، وقال: «يَأْتِي مُعَاذٌ يَوْمَ القِيَامَةِ بَيْنَ يَدَي العُلَمَاءِ بِرَتْوَةٍ».

وشُرَحْبِيلُ بن حَسَنَةَ، وأبو الدّرداء، وبلال بن رَبَاحٍ.

وكان أبو ذرّ بـ«مصر»، والزبيرُ بن العَوَّامِ، وسعد بن أبي وقاص، وبـ«حمص» سبعون من أهل بَدْرٍ، وبأجناد المسلمين كُلِّها، وبـ«العراق» ابنُ مسعود، وحذيفة بن اليَمَانِ، وعِمْران بن حُصَيْن، ونزلها أمير المؤمنين عليّ ـ كَرَّمَ الله وَجْهَهُ ـ وكان معه من أَصْحَابِ رسول الله ﷺ كثيرٌ، فلم يَجْمَعُوا بين المغرب والعِشَاءِ بصلاةٍ قط.

٢ ـ ومن ذلك القَضَاءُ بِشَهَادَةِ شَاهِدٍ، ويمينِ صاحبِ الحق، وقد عَرَفْتَ أنه لم يَزَلْ يُقضى به بـ«المدينة»، ولم يَقْضِ به أَصْحَاب رَسُول الله ﷺ بـ«الشام»، ولا «مصر»، ولا «العراق»، ولم يَكتب به إليهم الخُلَفَاءُ المهديُّون الراشدون أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي.

ثم وَلِيَ عمر بن عَبْدِ العزيز وكان كما قد عَلِمْتَ فِي إحيَاءِ السُّنَنِ، وقطعِ البِدَعِ، والجدّ في إقامة الدِّينِ، والإصابة في الرأي، والعلمِ بما مَضَى من أَمْرِ الناس، فكتبَ إليه زُرَيْقُ بن الحكم:

«إنك كنت تقضي بـ«المدينة» بشهادة الشاهد الواحد، ويمين صاحب الحق، فكتبَ إليه عُمَرُ بْنُ عبد العزيز: إنا كنا نقضي بذلك بـ«المدينة»، فوجدنا أهلَ «الشّام» على غير ذلك، فلا نقضي إلا بشهادة رَجُلَيْنِ عدلين، أو رجل وامرأتين».

ولم يَجْمَعْ بين العشاء والمَغرِبِ قط ليلةَ المَطَرِ، والمَطَرُ يسكبُ عليه في مَنْزله الذي كان فيه بِـ«خناصرة» سَاكِناً.

٣ ـ ومن ذلك أن أَهْلَ «المدينة» يَقْضُونَ في صَدقاتِ النساء أنها متى شَاءَتْ أن

تتكلَّم في مُؤَخَّرِ صَدَاقِهَا تَكَلَّمَتْ فَدُفِعَ إليها، وقد وافق أهلُ «العراق» أهلَ «المدينة» على ذلك، وأهلِ «الشام» وأهلِ «مصر»، ولم يَقْضِ أَحَدٌ مِنْ أَصحاب رسول الله ﷺ ولا مَنْ بَعْدَهم لامْرَأَةٍ بِصَدَاقِهَا المؤخَّر، إلا أن يُفَرِّقَ بينهما مَوْتٌ، أو طلاق، فتقومُ على حقها.

٤ ـ ومن ذلك قَوْلُهم في الإيلاءِ: إنه لا يكون عليه طَلاقٌ حَتَّى يُوقَفَ، وإِن مَرَّتِ الأربعة الأشهر.

وقد حدثني نَافِعٌ عن عبد الله بن عُمَر ـ وهو الذي يُرْوَى عنه ذلك التوقيف بعد الأشهر ـ أنه كان يَقُول في الإِيلاء الَّذي ذَكَرَ الله في كتابه: لا يَحِلُّ لِلْمُولِي إذا بَلَغَ الأجل إِلا أن يفيء كما أمر الله، أو يَعْزِمَ الطلاق.

وأنتم تقولون: إِن لَبِثَ بعد الأربعة الأَشْهُرِ التي سَمَّى اللَّهُ في كتابه، ولم يُوقَفْ ـ لم يكن عليه طلاق.

وقد بَلَغَنَا أن عثمان بن عَفَّانَ، وزيد بن ثابت، وقَبيصة بن ذُؤَيْبٍ، وَأَبَا سَلَمَة بْنَ عبد الرحمن بن عوف قالوا في الإِيلاءِ: إِذَا مَضَتِ الأربعة الأَشْهر، فهي تطليقة بائنة.

وقال سَعِيدُ بن المُسَيب، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وابْنُ شِهَابٍ: إِذَا مَضَتِ الأربعة الأشهر فهي تطليقة، وله الرجعةُ في العِدَّة.

٥ ـ ومن ذلك، أن زَيْدَ بن ثَابِتٍ كان يقول: إِذَا مَلَّكَ الرجلُ امْرَأَتَهُ، فاختارَتْ زَوْجَهَا، فهي تطليقة، وإِن طلقت نفسها ثَلاثاً، فهي تطليقة، وَقَضَى بذلك عبد المَلِكِ ابن مَرْوَانَ، وكان ربيعة بن عبد الرحمن يقوله.

وقد كان الناس يَجْتَمِعُونَ عَلَى أَنَّهَا إِنِ اخْتَارَتْ زوجها لم يكن فيه طلاق، وإِن اختارت نَفْسَهَا واحدة أو اثنتين، كَانَتْ لَهُ عَلَيْهَا الرجعة، وإِن طلقت نَفْسَهَا ثلاثاً، بَانَتْ منه، ولم تحلَّ له حتى تنكح زَوْجاً غيره، فيدخل بها، ثم يَمُوتُ، أَوْ يطلقها، إِلا أن يَرُدَّ عليها في مجلسه فيقول: إنما مَلَّكْتُكِ واحدة، فَيُسْتَحْلَف، ويُخلَّى بينه وبين امرأته.

٦ ـ ومن ذلك أن عَبْدَ الله بن مَسْعُودٍ كان يقول: أَيُّما رجلٍ تزوج أَمَةً ثم اشتراها زَوْجُهَا، فاشتراؤه إِياها ثَلاثُ تطليقات، وكان رَبِيعَةُ يقول ذلك، وإِن تَزَوَّجَتِ المرأةُ الحرة عَبْداً فاشترَتْهُ، فمثل ذلك.

وقد بُلِّغنا عنكم شَيْئاً من الفُتْيَا مُسْتَكْرِهاً، وقد كنتُ كتبتُ إِليك في بَعْضِهَا، فلم

تجبني في كِتَابِي، فتخوفتُ أن تكون اسْتَثْقَلْتَ ذلك، فتركتُ الكِتَابَ إِليك في شَيْءٍ مما أُنْكِرُهُ، وفيما أوردتُ فيه على رأيك.

وذلك أنه بلغني أَنَّكَ أَمَرْتَ زُفَرَ بْنَ عاصم الهِلالِيَّ ـ حين أراد أن يَسْتَسْقِيَ ـ أَن يقدِّم الصَّلاةَ قبل الخُطْبَةِ، فأعظمتُ ذلك؛ لأن الخُطْبَةَ والاسْتِسْقَاءَ كَهيئة يوم الجمعة، إِلا أن الإِمَامَ إِذَا دَنَا من فَرَاغِهِ من الخطبة فَدَعَا، حَوَّل رِدَاءَهُ، ثم نزل فصلى.

وقد اسْتَسْقَى عمر بن عَبْد العَزِيز، وأَبُو بَكْر بن محمد بن عَمرو بن حَزْم وغيرهما، فكلهم يُقَدِّمُ الخطبةَ، والدُّعَاءَ قبل الصَّلاَةِ، فاستَهْتَر الناسُ كُلُّهُمْ فِعْلَ زُفَرَ بْنِ عاصم من ذلك، واستنكروه.

٧ ـ ومن ذلك أنه بلغني أن تَقُول في الخَلِيطَيْنِ في المال: إِنه لا تجب عليهما الصَّدَقَةُ، حتى يكونَ لكل واحد منهما ما تَجِبُ فيهما الصدقة.

وفي كتاب عمر بن الخَطَّابِ أنه يجب عليهما الصَّدَقَةُ، ويترَادَّانِ بِالسَّوِيَّة، وقد كان ذلك يُعْمَلُ به في ولاية عُمَرَ بْنِ عبد العزيز قبلكم وغَيْرِهِ.

٨ ـ ومن ذلك أنه بَلَغَنِي أنك تقول: إِذَا أَفْلَسَ الرَّجُلُ وقد باعه رَجُلٌ سلعةً، فتقاضى طائفةً من ثَمَنِهَا، أو أنفق المشتري طَائِفَةً منها ـ أنه يأخذ ما وَجَدَ من متاعه.

وكان الناس على أن البَائِعَ إِذا تَقَاضَى من ثمنها شَيْئاً، أو أنفق المُشْتَرِي منها شَيْئاً ـ فليست بعينها.

٩ ـ ومن ذلك أنك تَذْكُرُ أن النبي ﷺ لم يُعْطِ الزبيرَ بن العَوَّامِ إِلا لِفَرَسٍ وَاحِدٍ، والناس كلهم يُحَدِّثُون أنه أَعْطَاهُ أربعةَ أَسْهُم لِفرسين، ومنَعَهُ الفَرَسَ الثالث.

والأمة كلُّهم على هذا الحديث: أَهلُ «الشام»، وأهلُ «مصر»، وأهل «العراق» وأهل «إفريقية»، لا يختلف فيه اثنان، فلم يكن ينبغي لك ـ وإِن كنت سمعتَه من رَجُلٍ مَرْضِيٍّ ـ أن تخالف الأمةَ أجمعين.

وقد تَركتُ أَشْيَاءَ كثيرة من أشباه هذا، وأنا أُحِبُّ توفيقَ الله إِياك، وطُولَ بقائك؛ لما أرجو للناس في ذلك من المنفعة، وما أخاف من الضَّيْعَةِ إِذا ذهب مِثْلُكَ، مع اسْتِئْنَاسِي بمكانك، وإِن نأتِ الدار، فهذه مَنْزِلَتُكَ عندي، ورأيي فيك، فَاسْتَيْقِنْهُ، ولا تترك الكِتَابَ إِلَيَّ بخبرك وحالك، وحال وَلَدِكَ وأهلك، وَحَاجَةٍ إِن كانت لك، أو لأحدٍ يُوصَلُ بك؛ فإِني أُسَرُّ بذلك.

كتبتُ إليك، ونَحْنُ صالحون مُعَافَوْنَ والحمد لله، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شُكْرَ ما أَوْلاَنَا وتمامَ ما أَنْعَمَ به علينا.

والسّلام عَلَيْكُم ورَحْمَةُ الله.

أمَّا الشَّرْطُ الثَّانِي من شروط قَبُولِ خَبَرِ الْوَاحِدِ عند المَالِكِيَّةِ: وهو ألا يُعَارِضَ الخبرُ القياسَ:

قال العَلاَّمَةُ القرافي[١]: «والقياس مُقَدَّمٌ على خبر الوَاحِدِ عند مالك؛ لأن الخبر إنما وَرَدَ لتحصيل الحُكْم، والقياس متضمن الحكمة، فَيُقَدَّمُ على الخَبَرِ، وهو حُجَّةُ الدنيويات اتِّفَاقاً، وحكى القَاضِي عَبْدُ الوَهَّاب في «التنبيهات»، وابن رُشْدٍ في «المقدمات» لمالك في تقديم القِيَاسِ على خبر الواحد قولين».

وقال أيضاً: «حُجَّةُ تقديم القياس أنه مُوَافِقٌ للقواعد العامة من جهة تضمنه لتحصيل المَصَالِحِ، أو دَرْءِ المَفَاسِدِ، والخبر المخالف له يمنع من ذلك، فَيُقَدَّمُ المُوَافِقُ للقواعد على المخالف له».

وقد كان لاشتراط الإمام مالك هذين الشرطين أَثَرٌ فِي اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام الشرعية، ونكتفي الآنَ بإيراد مثال منها للبيان، والتوضيح:

● مسألة خيار المجلس:

ونبتدىء بأن نُعَرِّفَهُ، وهو من إضافة الشيء إلى ظَرْفِهِ، ومعناه: الخيار الذي يَثْبُت ما دام مَجْلِسُ العَقْدِ منعقداً، والسبب فيه هو العَقْدُ نفسه.

وأما حِكْمَةُ إثباته، فهو ما قد يُتدارَك من حَقٍّ يكون لأحد العَاقِدَيْنِ من خديعة، أو غَبْنٍ.

ومجلس العقد هو مَكَانُ البَيْعِ، والمقصود العَاقِدَانِ، فلو تَفَرَّقَا بأبدانهما قيل: إن مجلس العقد قد انْفَضَّ.

وعليه فتعريف خِيَار المَجْلِسِ أنه: «حَقُّ كل من العَاقِدَيْنِ في فَسْخِ البَيْعِ، أو

---

(١) ينظر: تنقيح الفصول ص٣٨٧.

إمضائه؛ بسبب العَقْدِ، ما دَاما مجتمعين، أَوْ لم يختر أحدهما البَيْعَ، فإذا اختار أحدهما البَيْعَ، فقد لَزِمَ في حقه، ولو لم يفارق صاحبه».

وإذن، فخيار المَجْلِسِ يبطل بمجموع شيئين: تَفَرُّق بِأَبْدَانٍ، واختيار لبيع.

وهذا مَذْهَبُ الشافعية والحنابلة، وجَمَاهير الصحابة، والتابعين، وفقهاء الأمصار، وهو قول الظاهرية، ولكن على معنى آخر غير الذي ارْتَضَاهُ الجمهور؛ وهو أن عَقْدَ البيعِ لا يَنْعَقِدُ عندهم إلا بالتفرق، أو التخاير، فما لم يُوجَدْ أحد هذين الشرطين، فالعَقْدُ غير تام، بل وغير صحيح.

وعلى الجانب الآخر وجدنا الأَحْنَافَ والمالكية، وإبراهيم النخعي لا يثبتون هذا الخِيَارَ، بل يرون أن عَقْدَ البيع يتم لازماً ما دامت صيغة العقد من الإيجاب والقبول، قد وقعت في المجلس؛ وأنه ليس لأحد العاقدين أن يفسخ البيع استقلالاً.

• حُجَجُ الجُمْهُورِ:

*** احتج جمهور أَهل العِلْمِ بالسُّنَّةِ والمعقول:**

فأما السُّنَّة: فما رواه ابن عمر - رضي الله عنه - عَنْ رَسُولِ الله ﷺ؛ أَنَّهُ قَالَ: «المُتَبَايِعَانِ بالخِيَارِ. . .» الحديث.

ثم احتجوا بما رُوِيَ عن حَكيم بن حِزَام - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: قال رسول الله ﷺ: «البَائِعَانِ بِالخَيارِ مَا لَمْ يَتفرَّقَا، فإنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا في بَيْعِهِمَا، وإن كَذَبَا وَكَتَمَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا».

واحْتَجُّوا - ثالثاً - بما رُوِيَ عن أبي الوَضِيء قال: «غزونا غَزْوَةً، فنزلنا منزلاً، فباع صَاحِبٌ لنا فَرَساً بغلام، ثُمَّ أقاما بقية يومهما وليلتهما، فَلَمَّا أصبحا من الغَدِ، قام الرجل إلى فَرَسِهِ يسرجه فَنَدِمَ، فأتى الرجل، وأخذه بالبيع، فأبى الرَّجُلُ أن يدفعه إليه، فقال: بيني وبينك أبو برزة صاحب النبي ﷺ، فأتيا أَبَا بَرْزَةَ في ناحية العسكر، فقالا له هذه القِصَّةَ، فقال: «أترضيان أن أقضي بينما بِقَضَاءِ رسول الله ﷺ؟ قال رسول الله ﷺ: «البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَا لَمْ يَتفرَّقَا» وما أراكما افترقتما.

هذا بَعْضُ ما احتج به الجُمْهُورُ من السُّنَّةِ النبوية.

ووجه الدلالة من هذه الأحاديث؛ هو أَنَّ النبي ﷺ جعَلَ لِلْمُتَبَايعين حَقَّ الخِيَارِ في البَيْع حتى التفرق؛ لأنهما لا يكونان مُتَبَايِعَيْنِ حقيقةً إلا إذا وَقَعَ البَيْعُ بينهما حقيقة، والبَيْعُ حقيقته الإِيجَابُ والقَبُولُ، وفي الحديث الأول زيادة ثِقَةٍ ـ وهي مقبولة ـ وهي قوله: أو يقول أحدهما لصاحبه: «اخْتَرْ».

ثم إن المُتَبَادَرَ من التفرق هو التَّفَرُّقُ بالأَبْدَانِ لا بالأقوال، وفي قصة أبي بَرْزَةَ ما يُعَضِّضُ هذا، ويُدَلِّل عليه؛ لأن البيع كان قد تَمَّ بينهما.

وقد احتج الجُمْهُورُ بالمَعْقُولِ أيضاً: وهو أَنَّ الحَاجَةَ بين الناس دَاعِيَةٌ إلى إثبات هذا الخيار؛ فإن الإِنْسَانَ قَد يَنْدَفِعُ إلى شراء سلعة، أو شيء مما يباع، تحت تأثير رغبة مُلِحَّةٍ من خَوْفِ فوات فُرْصَةٍ أو غيره، فيغالي في الثمن إن كان مشترياً، ويتساهل فيه إن كان بَائِعاً، ثم بعد أن يَتَحَصَّلَ له مُرَادُهُ تعاوده فِكْرَتُهُ، فيرى غَبْنَهُ؛ فيود لو تخلَّص منه، فكان في شَرْعِ خِيَارِ المَجْلِسِ مَصْلَحَةٌ له.

* **واحْتَجَّ الأَحْنَافُ والمالكيةُ بِأَدِلَّةٍ هي:** الكتاب، والأَثَرُ، والمعقول:

أما الكتاب: فاحْتَجُوا أَوّلاً بقوله تعالى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنكُمْ﴾** [النساء: ٢٩].

والشاهد أن الله ـ سبحانه ـ أَبَاحَ للمؤمنين أَكْلَ مال الغَيْرِ ـ بعد حَظْرِهِ ـ بطريق التجارة، شَرِيطَة أن يكون ذلك عن تَرَاضٍ، وهذا يَصْدُقُ بِمُجَرَّدِ الإيجاب والقبول، وما داما حَدَثَا عن اختيار غيرِ مُقَيَّدٍ.

ومن المَعْلُوم أنه لَوْ ثَبَتَ الخِيَارُ بالعَقْدِ، كَمَا أبيح لهما الأَكْلُ بمجرد العَقْدِ؛ وذلك لِثُبُوتِ حَقِّ الآخر في الفَسْخِ؛ فَدَلَّتْ إِبَاحَةُ الأكل بمجرد العقد على أنه ينعقد لازماً.

ثم احْتَجُوا ـ ثانياً ـ بقوله تعالى: **﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾** [البقرة: ٢٨٢]؛ ومحل الشاهد أن الله ـ سبحانه ـ أمر بالتوثق عَلَى البَيْعِ بالشهادة؛ مَنْعاً لِلتَّنَاكُرِ والتجاحُدِ الذي قد يحدث.

وَهَذَا يدلُّ على أن البَيْعَ إذا صدر، وقع لازماً، وإلا لم يكن للتوثُّقِ على البيع بالشهادة فائدة؛ وذلك لجواز فَسْخِ البيع حينئذ.

ثم احتجوا ـ ثالثاً ـ بِقَوْلِ الله سبحانه: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** [المائدة:

١]؛ ومحلُّ الاحتجاج قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وَالبَيْعُ قبل التخاير والتفرق يَصْدُقُ عليه أنه عقد، وأنه عهد، فَكَانَ واجباً الوَفَاءُ به، ولا يكون كذلك إلا إذا كان لازِماً، ولو كان جائزاً لم يجب الوَفَاءُ به.

وأما احتجاجهم بـ«الأثرِ»؛ فقدِ احْتَجُوا ـ أوّلاً ـ بقوله ﷺ: «المُسْلِمُونَ على شُرُوطِهِمْ».

ومحلُّ الاحتجاج؛ أنَّ عَقْدَ البيع يكون بِمُجَرَّدِ الإيجاب والقَبُولِ، وهو شرط يلتزمه المتبايعان، فيكون وَاجِبَ الوفاء.

واحتجوا ـ ثانياً ـ بما رُوِيَ عن عَمْرِو بن شُعَيْبٍ عن أبيه عن جَدِّهِ أن النبي ﷺ قال: «البَيِّع والمُبْتَاعُ بالخِيَار حَتَّى يَتَفَرَّقَا، إلا أن تكُونَ صَفْقَةَ خِيَارٍ، وَلاَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُفَارِقَهُ خَشْيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ».

قالوا: وهذا دَلِيلٌ على أن صاحبه لا يملك الفَسْخَ، إلا بالاستقالة، وهي هنا قبل التفرق؛ لأنه قد نُهِيَ عن التفرق قبلها، ومن المَعْلُومِ أن الاستقالة لا تكون إلا في البَيْعِ اللازم؛ فَدَلَّ ذلك على أن البَيْعَ قبل التفرق لازم.

وقد احتجوا ـ ثالثاً ـ بما رواه البُخَارِيُّ عن ابن عُمَرَ ـ رضي الله عنهما ـ قال: «كنا مع النبي ﷺ في سَفَرٍ، فكنت على بَكْرٍ صَعْبٍ لعمر، فكان يغلبني، فَيَتَقَدَّمُ أَمَامَ القَوْمِ، فيزجره عمر ويردُّهُ، ثم يتقدم، فيزجره عمر ويَرُدُّهُ، فقال النبي ﷺ لعمر: بِعْنِيهِ، فقال: هو لك يا رَسُولَ الله، قال: بِعْنِيهِ، فباعه من رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ: هو لَكَ يا عَبْدَ الله بن عمر، تَصْنَعُ به ما شئت».

قالوا: فهذا بيع صَحِيحٌ، تَمَّ من عمر ـ رضي الله عنه ـ للنبي ﷺ، ولم يحصل تفرق بعد البَيْعِ؛ لأن الركب كان مُنْدَفِعاً سَوِياً؛ كما لم يحصل اختيار، وإلا لذكر، فَدَلَّ صنيعه هذا على أن البيع ينعقد لازماً لا خيار فيه، وإلا لما وهبه له قبل انقضاء الخيار؛ فإن التصرف في المَبِيعِ أثناء الخيار غير جائز على قولكم.

واحتَجُوا بِأَحَادِيثَ أُخَر نكتفي منها بما ذكرنا.

وأما احتِجَاجُهُمْ بالمعقول: فقد قَاسُوا البَيْعَ على النِّكَاحِ بجامع أن كُلاً منهما عقد معاوضة، والنكاح يَنْعَقِدُ لازماً؛ فكذا البيع، والبيع لما كان يحتاج إلى التروّي، كان النكاح يحتاج إليه أيضاً.

وأيضاً قالوا: في جَوَازِ الفَسْخِ من أحدهما استقلالاً بموجب الخِيَارِ ـ إبطال حق الآخر حق يَدِهِ على مِلْكِهِ الذي آل إليه بمقتضى العقد من غير رضاه، وهذا غير جائز شرعاً؛ إذ لا ينزع من أحد حقه قَهْراً عنه.

وقد احتج المَالِكيَّةُ زِيَادَةَ على ما سبق بعمل أهل «المدينة»، وأنه على خلاف موجب أحاديث خيار المَجْلِسِ، وهي أحاديث آحاد، فعمل أهل «المدينة» يقدم عليها، وإجماعهم على العَمَل بخلاف حديث لا يكون إلا وقد ثبت لديهم ما ينسخه إذا كان صَرِيحَ الدلالة، فكيف والأحاديث الدالة على ثبوت خيار المجلس تحتمل أحد أمرين: إما التأويل على وَجْهٍ غير الذي تحملونها عليه، وإما النسخ.

ثالثاً ـ مَذْهَبُ الشَّافعيَّة في قَبُولِ خَبَرِ الآحَادِ:

من المُلاحَظِ أن الإمام الشَّافِعِيَّ ـ رضي الله عنه ـ لم يَشْتَرِطِ الشهرة فيما تَعُمُّ به البلوى لِقَبُولِ أَخْبَارِ الآحَادِ، ولا أن تكون مُوَافِقَةً للقياس، ولا لِعَمَلِ الرَّاوِي، كما اشترط ذلك الإمام الأَعْظَمُ أَبُو حَنِيفَةَ النعمان.

ولم يشترط ـ كما اشترط الإمام مَالِكٌ ـ عَمَلَ أهل «المدينة»، ولا مُوَافَقَتَهَا للقياس في أحد قَوْلَيْهِ، إنما غَايَةُ ما اشترط في هذا الأَمْرِ هو صِحَّةُ السَّنَدِ، والاتصال.

وبِنَاءً على هذا، يَخْرُجُ الاحتجاج بالمُعَلَّقِ، وبالمنقطع، وبالمُعْضَلِ، وبالمُرْسَلِ، وبالمُدَلَّسِ إذا ظهر تدليسه.

وَمَرَاتِبُ الاتصال تَتَفَاوَتُ قوةً وَضعفاً، وَصِيَغُ الاتصال بَعْضُهَا أقوى من بعض، في إفادة الاتصال، أو عَدَمِ إفادته.

وعلى هذا، اشتهر عند الإِمَامِ الشافعي عَدَمُ العَمَلِ بالمرسل من الأحاديث إلا مراسيل ابن المسيب ـ كما أسلفنا القول في المرسل ـ فليراجع من هناك.

وقد بَيَّنَّا هُنَاكَ نَمُوذَجاً من التطبيقات الفِقْهِيَّةِ، وَمَدَى اخْتِلاَفِ الأئمة فيه.

رَابعاً ـ مَذْهَبُ الحَنَابِلَةِ في قَبُولِ خَبَرِ الآحَادِ:

من الملاحظ في مذهب الإمام أحمد بن حنبل أن دائرة العمل بِخَبَرِ الآحَادِ تعتبر أَوْسَعَ من دَائِرَةِ العَمَلِ به عند الأَئِمَّةِ الثلاثة: أبي حَنِيفَةَ، وَمَالِكٍ، والشافعي؛ وذلك لأنه

لم يشترط اتصال السَّنَدِ في قَبُولِ أخبار الآحَادِ، وكان نتيجة ذلك أنه أَخَذَ بالمُرْسَلِ من الأحاديث، وقَدَّمَهُ على القِيَاسِ، مُوَافقاً بذلك أبا حَنِيفَةَ، ومالكاً رحمهما الله.

ومما ينبغي التَّنْبيهُ عليه في هذا المَقَامِ: أن الاخْتِلاَفَ الذي وَقَعَ بين هؤلاء الأئمة في مآخذهم بالسُّنَّةِ، إنما كان ذلك بعد أن اتفقوا جَمِيعاً على أن السُّنَّةَ هي المَصْدَرُ الثاني من مَصَادِرِ التشريع الإِسْلاَمِيّ، وأَصْلٌ من أصول الاحتجاج والاسْتِنْبَاطِ.

بينما يرجع هذا الاخْتِلاَفُ - الذي أَسْلَفْنَاهُ - إلى احتياط كُلٍّ منهم للتوفيق بين الكتاب والسُّنَّة.

فَفَرِيقٌ منهم يرى أن الاحْتِيَاطَ مُفْضٍ إلى تحكيم القَوَاعِدِ الأساسية في التَّشْرِيعِ الإسلامي، وَرَدِّ كل ما خالفها من السُّنَنِ؛ وهؤلاء هم الحَنَفِيَّةُ.

بينما نرى أن فَرِيقاً آخر اعْتَرَفَ بأن الاحْتِيَاطَ في عدم التَّعَدِّي على رَدِّ الأحاديث بمجرد مُخَالفتها للقواعد الأساسية في التَّشْرِيعِ الإِسْلامِيِّ.



الحَدِيثُ المُرْسَلُ(١)

عَرَّفَ العُلَمَاءُ الحَدِيثَ المُرْسَلَ بأنه: ما أضافه التَّابِعِيُّ - الذي لَمْ يَلْقَ النبي ﷺ

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٤٠٢، والبرهان لإمام الحرمين: ١/ ٦٣٢، وسلاسل الذهب للزركشي (٣٣٠)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ١١٢، ونهاية السول للاسنوي ٣/ ١٩٧، وزوائد الأصول له (٣٤٠)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٣٦١، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (١٠٥)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ١٤٧، والمنخول للغزالي (٢٧٢) والمستصفى له: ١/ ١٦٩، وحاشية البناني: ٢/ ١٦٨، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٣٣٩، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢٧٥، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٢٠٢، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ١٤٣، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ١/ ١٤٣، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ٢٥، والتحرير لابن الهمام (٣٤٣)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ١٠٢، وكشف الأسرار للنسفي: ٢/ ٤٢، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٧٤، وشرح المنار لابن ملك (٧٨)، والكوكب المنير للفتوحي (٣١٦)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٨٨.

صَغِيراً كان أَوْ كَبِيراً ـ للنبي ﷺ ولم يذكر الوَاسِطَةَ.

وعرفه فَرِيقٌ آخر من المُحَدِّثِينَ بأنه: ما أَضَافَهُ التَّابِعِيُّ الكبير إلى النبي ﷺ؛ من قَوْلٍ، أو فِعْلٍ، أو تقرير مع حَذْفِ الواسطة.

وعَرَّفَهُ بَعْضُ الأصوليين بأنه الحَدِيثُ الذي لم يتصل سَنَدُهُ، سَوَاءٌ سقط منه واحد، أو أكثر في أَحَدِ طَرَفَيْهِ أو وسطه.

وهو بهذا يشمل:

المُنْقَطِعَ: وهو ما سقط من رُوَاتِهِ رَاوٍ وَاحِدٌ قبل الصحابي في المَوْضِعِ الواحد.

أو المعضل: وهو ما سقط منه اثنان فَصَاعِداً على التوالي، وخَصَّهُ العَلاَمَةُ التبريزي هو والمنقطع بما لَيْسَ في أول الإِسْنَادِ.

أو المعلَّقَ: وهو ما سَقَطَ من إِسْنَادِهِ وَاحِدٌ أو أكثر، من أول السَّنَدِ، من مصنِّف أو محدِّث.

وكل هذا داخل في المُرْسَلِ عند علماء الأصول.

وينبغي أن يعلم أن مَرَاسِيلَ الصحابة لا خِلافَ بين العلماء فيها؛ وأنها حُجَّةٌ؛ لأن الصَّحَابِيَّ إما أن يسمع بنفسه، أو من صحابي آخر، والصحابة كلهم عدول.

قال البَزْدَوِيُّ: «أما القِسْمُ الأول ـ مُرْسَلُ الصحابي ـ فَمَقْبُولٌ بالإجماع.

وتفسير ذلك: أنَّ من الصَّحَابَةِ من كان من الفِتْيَانِ قَلَّتْ صُحْبَتُهُ، فكان يروي عن غيره من الصحابة، فإذا أطلق الرِّوَايَة، فقال: قال رَسُولُ الله ﷺ ـ كان ذلك منه مَقْبولاً، وإن احتمل الإِرْسَالَ؛ لأن من ثبتت صُحْبَتُهُ، لم يحمل حديثه إلا على سَمَاعِهِ بنفسه، إلا أن يصرح بالرِّوايَةِ عن غيره»[١].

وقال عَبْدُ العَزيز البُخَارِيُّ: حكي عن الشَّافِعِيِّ أنه خص مراسيل الصحابة بالقَبُولِ[٢].

وقال عُبَيْدُ الله بْنُ مَسْعُودٍ: «مُرْسَلُ الصَّحَابِي مَقْبُولٌ بالإجماع، ويُحْمَلُ على

---

(١) ينظر: كشف الأسرار مع البزدوي: ٣/ ٧٢٢.

(٢) ينظر: المصدر السابق.

السَّمَاعِ»[١].

أما مَرَاسِيلُ التابعين ومن بعدهم، فقد تَنَوَّعَتْ آرَاءُ الأَئِمَّةِ في أنها هل هي حُجَّةٌ أَوْ لا؟

حيث ذهب فَرِيقٌ من العُلَمَاءِ والأئمة على رَأْسِهِم الإمام أبو حنيفة النُّعْمَانُ، والإمام مالك بن أَنَسٍ، والإمام أَحْمَدُ بن حنبل في أشهر الرِّوَايَتَيْنِ عنه، وجَمَاهِير المعتزلة إلى أن مَرَاسِيلَ التابعين حُجَّةٌ؛ وهذا أيضاً هو اخْتِيَارُ سَيْفِ الدين الآمدي من الشَّافعية.

وذهب فَرِيقٌ آخر على رأسهم عِيسَى بْنُ أَبَانٍ من علماء الحَنَفِيَّةِ، والعَلامة أبو عمرو بن الحَاجِبِ إلى التفصيل في المسألة:

فقالوا: إن كانت من القُرُونِ الثلاثة، أي: الصَّحَابة، والتابعين، وتابعيهم ـ فتعتبر حُجَّة.

وإن كان مَن بعدهم، فَيُشْتَرَطُ فيه أن يكون من أَئِمَّةِ النقل، ومن الذين اشتهروا بِحَمْلِ العلم، وإلا فلا.

وذهب أبو الحَسَنِ الكَرْخِيُّ إلى قَبُولِ إرسال كل عَدْلٍ في كل عصر؛ وحجّة ذلك عنده أن العِلَّةَ التي توجب قَبُولَ مراسيل القُرُونِ الثلاثة هي العَدَالَةُ، والضبط، وأن هذه العِلَّةَ تشمل كل القرون.

ومنع أبو بكر الرَّازِيُّ من علماء الحَنَفِيَّةِ قَبُولَ إرسال مَن بعد القُرُونِ الثلاثة إلا إذا كان مَشْهُورَ الروايةِ عمن هو عَدْلٌ.

بينما قال فَرِيقٌ آخر بعدم حُجِّيَّةِ مَرَاسِيلِ التابعين؛ وإلى هذا ذَهَبَ الإمام الشافعي، وعُلَمَاءُ الظاهر، وأكثر المُحَدِّثِينَ، والقاضي أبو بكر الباقلاني.

ودافع إِمَامُ الحَرَمَيْنِ أبو المعالي الجُوَيْنِيُّ عن رأي الشَّافِعِيِّ؛ حيث قال: «والذي لاح لي أَنَّ الشَّافِعِي ليس يرد المَرَاسِيلَ، ولكن يبغي فيها مَزِيدَ تَأْكِيدٍ، والإرسالُ على حال يجر ضَرْباً من الجَهَالَةِ في المَسْكُون عنه، فرأى للشَّافعي أن يؤكِّد الثِّقَةَ».

قال ابن شهاب في «التِّرْيَاقِ النَّافِعِ بإيضاح مَسَائِلِ جَمْعِ الجَوَامِعِ»[٢]:

(١) ينظر: شرح التوضيح على التنقيح: ٢/٢٥٧.
(٢) ينظر: الترياق النافع: ٢/١٣.

اشتهر عند أصحابنا أن مُرْسَلَ سعيد بن المُسَيّب حُجَّةٌ عند الشَّافعي، وليس كذلك؛ وإنما قال الشَّافعي كما في «مختصر المزني»: وَإِرْسَالُ سعيد بن المسيب عندنا حَسَنٌ، وذكر من كلامه وَجْهَيْنِ:

أحدهما: أنَّ مراسيله حُجَّةٌ؛ لأنها فتِّشت، فوجدت مسانيد.

والثاني: ليست بِحُجَّةٍ، بل هي كغيرها، وإنما رجّح الشَّافعي به، والترجيح بالمُرْسَل صحيح.

وحكاه الخَطِيبُ البَغْدَادِيُّ، ثم قال: والصحيح عندنا الثاني؛ لأن في مَرَاسِيلِ سعيد بن المُسَيبِ ما لم يوجد مُسْنَداً بِحَالٍ من وجه يصح.

وذكر البَيْهقِيُّ نحو ذلك قال: فإن الشَّافِعِيَّ لم يقبل مَرَاسِيلَ سعيد بن المُسَيبِ؛ حيث لم يجد لها ما يؤكدها، وإنما يزيد ابن المسيب على غيره أنه أَصَحُّ النَّاسِ إِرْسَالاً.

وكان لاختلاف العُلَمَاءِ في قَبُولِ المُرْسَلِ وعدمه أَثَرٌ كبير في الأحكام الفقهية، ونختار منها مسألة لندلل عَلَى ما ذهبنا إليه:

١ـ اختلافهم في الحَدِّ الذي يُبْلَغُ بِهِ في التَعْزِيرِ:

وبادىء ذي بَدْءٍ، فالتَّعْزِيرُ عُقُوبَةٌ مشروعة على جناية لا حَدَّ منها: كَوَطْءِ الجارية المشتركة، أو أمته المزوجة، أو جارية ابنه، أو وطء امْرَأَتِهِ في دبرها، أو حيضها... إلخ.

والأَصْلُ في التعزير: المَنْعُ، ومنه التعزير بمعنى النُّصْرَةِ؛ لأنه منع لعدوه من أذاه.

وقد اختلف الفُقَهَاءُ في الحَدِّ الذي يَصِلُ إليه على أَقْوَالٍ:

فذهب فَرِيقٌ منهم، وهو أَحَدُ القولين عن أحمد؛ وبه قال إِسْحَاقُ، وهو ألا يتجاوز في التعزير عشرة أسواط إلا في حَدٍّ من حُدُودِ الله تعالى.

وإليه ذهب الليث بن سَعْدٍ، وبعض الشافعية.

ومستندهم حديث: «لا يُجْلَدُ أحدٌ فوق عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إلا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللّهِ تَعَالَى» متفق عليه.

وذهب فَرِيقٌ إلى جَوَازِ الزيادة على عشرة أَسْوَاطٍ؛ بشرط ألا يبلغ به أدنى الحد؛

وبه قال أبو حنيفة، وزيد بن علي، وذكره الخرقي عن أحمد، ونسبه ابن قُدَامَةَ للشَّافعي، وهو قول طائفة من أصحاب الشَّافعي.

ثم اختلف أصحاب هذا الفَرِيقِ في الزِّيَادَةِ على العشرة إلى أي قدر:

فذهب بعض الشافعية إِلَى القَوْلِ بحط عشرين جلدة من حَدِّ شرب الخَمْرِ على الحر.

وقال الحنفية بالتَّعْزيرِ إلى أربعين جَلْدَة، وقال أبو يُوسُفَ: يعتبر حد الأحرار في حَق الأَحْرارِ، وحد العبيد في حقهم، فنقص سَوْطاً عن الثمانين - وهو حَدُّ شرب الخمر عندهم - وخمسةَ أَسْوَاطٍ في رواية أخرى.

وذهب فريق إلى أنه لا يبلغ بالتَّعْزِيرِ في مَعْصِيَةٍ قَدْر الحد المقرَّر فيها، وإن بلغ قَدْرَ الحد في مَعْصِيَةٍ غيرها؛ فلا يبلغ بالتعزير على النظر أو المباشرة حد الزنا، ولا على الشتم بدون القَذْفِ حد القذف.

وهذا قول طَائِفَةٍ من أَصْحَابِ الشافعي، وأحمد، ومال إليه الأوزاعي، وهو رواية عن محمد.

وذهبت طائفة من أَهْلِ العِلْمِ إِلى أنه يَجُوزُ الزيادة بحسب ما يَرَاهُ الحاكم مُوفِياً بالغرض المقصود، وهو الردع؛ فإن الحَالَ يختلف باختلاف نَوْعِ الجريمة، واختلافِ ترتب الآثار من جلده وصبره على يَسِيرِ الجَلْدِ، أو ضعفه عن ذلك.

وإليه ذَهَبَ الإِمَامُ مالك؛ محتجاً بما قدمنا من حديث عمر - رضي الله عنه - من ضرب الذي نقش خاتمه على نقش خاتم بَيْتِ المال، ثلاثمائةِ سَوْطٍ.

وروي عن مالك، وابن أبي ليلى أن أكثره خمسة وسبعون سَوْطاً.

وروي عن الإِمَام أبي يُوسُفَ كمذهب مَالِكٍ في أن للحاكم أن يبلغ به ما بلغ إذا رأى ذلك رَادِعاً.

وعلى قَوْلِ أبي حَنِيفَةَ ومن رأى رأيه: لا يبلغ به الحاكم أربعين سَوْطاً للحر؛ لأنها حد العَبْدِ في الشرب والقذف، فلا يزاد على تِسْعَةٍ وثلاثين سوطاً للحر.

ومثار الخِلافِ حديث النعمان بن بَشِيرٍ عن النبي ﷺ: «من بلغ حَداً في غير حَدٍّ،

فهو من المعتدين» أخرجه البيهقي مسنداً ومرسلاً، والمُرْسَلُ هو المحفوظ كما قال البيهقي؛ فأخذ به فَرِيقٌ، ولم يأخذ به آخَرُ لإرساله؛ فكان الخِلافُ كما تقدم.

وقد أَجَابَ مَنْ رأى الزيادة على عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ عن حديث أبي بردة الأنصاري: بأن هذا مَقْصُورٌ على ما كان في زمانه ﷺ؛ فإنه كان يكفي الجَانيَ منهم هذا القدْرُ في الرَّدْعِ، أو أن المراد بحدود الله: ما حرم لحق الله، وإن لم يكن من المعاصي المقدر حدودها.

٢ ـ مَسْأَلَةُ الصَّائِمِ المُتَطَوِّعِ إِذَا أَفْطَرَ عَمْداً لَمْ يَجِبْ عَلَيْه القَضَاءُ:

يروى عن عائشة أنها قالت: أُهدى لِحَفْصَةَ طَعَامٌ، وكنا صَائِمَتَيْنِ فأفطرنا، ثم دخل رسول الله ﷺ، فقلنا: يا رَسُولَ الله، إنا أُهْدِيَتْ لنا هدية، واشْتَهَيْنَاهَا فَأَفْطَرْنَا؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا عَلَيْكُمَا، صُومَا مَكَانَهُ يَوْماً آخَرَ».

وهذا الحديثُ لم يأخذ به الإِمَامُ الشَّافِعِيُّ؛ لأنه حَدِيثٌ مُرْسَلٌ[١]، حيث إن الزهري رواه عن عَائِشَةَ، وهو لم يَسْمَعْهُ منها، إنما كان سَمَاعُهُ من عُرْوَةَ بن الزبير؛ ولذا كان الحُكم عند الشافعي في هذه المَسْأَلَةِ؛ أن الصَّائِمَ المتطوع أميرُ نَفْسِهِ: إن شاء صام، وإن شاء أفطر، فإن أفطر عَمْداً لم يَجِبْ عليه القَضَاءُ.

لكنا نجد أنَّ الشَّافِعِيَّ أخذ بما رَوَاهُ الزُّهري عن سَعِيدِ بن المسيب من أن رَسُولَ الله ﷺ قال: «لا يُغْلَقُ الرَّهْنُ ممَّنْ رَهَنَهُ، لَهُ غُنْمُهُ، وعَلَيْهِ غُرْمُهُ»؛ حيث يفيد أن الرَّهْنَ لا يملكه المُرْتَهِنُ، إذا عَجَزَ الرَّاهِنُ عن الوَفَاءِ، بل يكون باقياً على مِلْك الراهن، له منافعه وزياداته، وعليه هَلاكُهُ ونقصانه، فلا ينقص شيء من الدَّيْنِ بِهَلاكِهِ؛ ولهذا كان الرَّهْنُ عند الشافعي أَمَانَةً عند المرتهن، إذا هَلَكَ بدون تَعَدٍّ وتَقْصِيرٍ في حفظه، لم يسقط شَيءٌ من الدَّيْنِ بِهَلاكِهِ.



(١) ينبغي أن يشار هنا إلى أن الشافعي يشترط في قبول المرسل أموراً؛ كما في «الرسالة» (ص٤٦٢)، وهي: «أن يروى مسنداً، أو مرسلاً من وجه آخر، أو يفتي به بعض الصحابة، أو أكثر أهل العلم».

اخْتِلَافُ الأَحْكَامِ بِسَبَبِ الاخْتِلَافِ

فِي الْقَوَاعِدِ الأُصُولِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ

أوضحنا فيما سبق كَيْفَ كان الاختلافُ في استنباطِ الأحكامِ الفقهيَّةِ من النُّصُوصِ نتيجةَ اختلاف الْفُقَهَاءِ في ثبوت هذه النُّصُوصِ، أو اختلافهم في العلم بها، ووصولها إِلَيْهِمْ، وقد أوضحنا أيضاً أنَّ هذا الاختلافَ كان خاصاً بالسُّنَّةِ الظَّنِّيَّةِ؛ وَأَنَّ ذلك لم يكن في القرآنِ الكريمِ؛ للقطع بتواتُرِهِ، وَعِلْمِ النَّاسِ بِهِ.

أما اخْتِلَافُ الأَحْكَامِ الفقهيَّةِ بسبب الاختلاف في فهم الْقَوَاعِدِ الأصوليَّةِ، واللغويَّةِ؛ فإِنَّ ذلك يكون في السُّنَّة والقرآن جميعاً، فكثيراً ما نَرَى أَنَّ اختلافَ الأَحْكَامِ الفقهيَّة راجعٌ إِلَى اختلاف أَنْظَارِ الفقهاء في فهم النُّصُوصِ، ومدى إحاطةِ كلٍّ منهم باللُّغَةِ العربيَّةِ وأساليبها، واختلافِ عاداتِ كُلٍّ منهم وأعرافِهِ؛ وَإِذَا اختلفوا في فَهْمِ الآية أو الحديثِ، أدَّى ذلك إلى الاخْتِلَافِ فيما يَدُلُّ عَلَيْهِ كل منهما من حُكْمٍ.

وسنوضِّحُ فيما يلي إلى أيِّ مدى كان اختلافهم في الفَهْمِ، وأَثَرَ ذلك على استنباطِ الأَحْكَامِ الفِقْهِيَّةِ:

أولاً ـ اختلافهم في دَلاَلَةِ العَامِّ[1]:

ويجدر بنا قبل الخوضِ في اختلاف العلماءِ في دِلالَةِ العامِّ ـ أَنْ نوضح، بِشَيْءٍ من

(١) ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ١/ ٣١٨، والبحر المحيط للزركشي: ٣/ ٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ١٨٥، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٢١٩)، والتمهيد للاسنوي (ص٢٩٧)، ونهاية السول له: ٢/ ٣١٢، وزوائد الأصول له (ص٢٤٨)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٧٥، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٦٩)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٣٤٣، والمنخول للغزالي (ص١٣٨)، والمستصفى له: ٢/ ٣٢، وحاشية البناني: ١/ ٣٩٢، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٨٢، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٥٤، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٣٢٦)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٥٠٥، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ١٨٩، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص٢٣٠)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٣/ ٣٧٩، والتحرير لابن الهمام (ص٦٤)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٩١، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٣٨٥، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ١٥٩، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٠١، وشرح التلويح =

الإيجاز، مفهومَ العامّ. عرفه أبو الحُسَيْنِ البَصْرِيُّ في «المعتمد» بقوله: «هو اللَّفْظُ المُسْتَغْرِقُ لما يصلح لَهُ».

وزاد الإمام الرَّازِي عَلَى هذا التَّعريف في «المحصول»: «.... بوضعٍ واحدٍ»، وعليه جرى البَيْضَاوِيُّ في «مِنْهَاجِهِ».

وعرَّفَهُ إمامُ الحرمين الجُوَيْنِيُّ في «الوَرَقَاتِ» بقوله: «العامُّ: ما عمَّ شيئين فَصَاعِداً».

وإلى ذلك أيضاً ذهب الإمامُ الغَزَالِيُّ؛ حيث عَرَّفَهُ بأنَّه: «اللَّفْظُ الواحد الدَّالُ من جهةٍ واحِدَةٍ على شَيْئَيْنِ فصاعداً».

ويرى سَيْفُ الدِّين الآمِدِيُّ أَنَّ العامَّ هو: «اللَّفْظُ الواحدُ الدَّالُّ على قِسْمَيْنِ فصاعداً مطلقاً معاً».

واختار ابنُ الحاجب أنَّ العامّ: «ما دلَّ على مُسمَّيات باعتبارِ أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً ضربةً».

ويرى أبو بكر الجصَّاص من الحنفيَّة أنَّ العامَّ: «ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المَعَانِي».

وعرفه الإمامُ فخر الدِّين البَزدوي بأنَّه: «كلُّ لَفْظٍ ينتظمُ جمعاً من الأسماء لَفْظاً أو معنى».

ويَرَى الإمَامُ النَّسَفِيُّ أنه: «ما يتناول أفراداً مُتَّفِقَةَ الحُدُودِ؛ على سبيل الشُّمولِ».

بَعْدَ هذا العرض المُوجَزِ لتعاريف الْفُقَهَاءِ، والأصوليين للعامِّ ـ نتكلم عن اختلافهم في دِلالَةِ العامِّ:

لقد فَرَّقَ الأصوليُّونَ بين دَلالَةِ العامِّ على أَصْلِ المَعْنَى، وهو الواحد فيما هو غير

= على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١/٣٨، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص٦٨)، وشرح المنار لابن ملك (ص٤٥)، والوجيز للكراماستي (ص١١)، والموافقات للشاطبي: ٣/ ٢٦٠، وتقريب الوصول لابن جُزَيّ (ص٧٥)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١١٢)، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص٤٥)، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٢٢٢، وفواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري: ١/ ٢٥٥، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٣٤٣).

جمع، والثَّلاثة أو الاثنان فيما هو جمع؛ على الخلاف بينهم في أقلِّ الجمع ـ وبين دلالة العام على ما زَادَ، حيث قطع الأصوليُّونَ بالأَوَّلِ، واختلفوا في الثَّاني.

ومن ناحية أُخرَى، فإنَّ القطعيَّ عند الأَحْناف قد يُطْلَقُ وَيُرَادُ منه ما لا يحتملُ الخلافَ أَصْلاً، ولا يجوِّزُهُ العقلُ، ولو احتمالاً مَرْجُوحاً، وقد يُطْلَقُ القطعي، ويراد منه ما لا يحتملُ الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل، وإن احتمل احتمالاً ما، والمعنيانِ يشتركان في أنَّه لا يخطر بالبال الخلافُ أصلاً، ولا يحتمله عِندَ أَهْلِ اللِّسَانِ، ويفترقان في أَنَّهُ لو تُصُوِّرَ لما جَوَّزَهُ العقلُ في الأَوَّلِ، وجوَّزه في الثَّاني تجويزاً عقلياً، وبعَّده أهلُ المحاوَرَةِ كلا احتمال، ولا يعتبرونَهُ في المحاورة أصلاً، وهو بالمعنى الأَوَّلِ لا خِلافَ بَيْنَهُم في أنَّ العامَّ لا يُطْلَقُ عَلَيْهِ، إلا إِذَا قام الدَّلِيلُ العقليُّ على انتفاء التخصيص؛ كما في قَوْلِهِ تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٦]، وقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

فإنَّ دلالتَهُ حينئذٍ قَطْعِيَّةٌ اتِّفَاقاً؛ وَأَمَّا بالمعنى الثَّاني فهو مَحَلُّ الخِلافِ بينهم[1].

معنى ذلك أنَّ الفقهاء اتَّفَقُوا في ثلاثةِ مواضعَ، واختلفوا في مَوْضِعٍ وَاحِدٍ.

*** المواضع التي اتَّفَقُوا فِيهَا:**

١ ـ اتَّفَقُوا على أَنَّ دلالةَ العَامِّ على أَصْلِ المعنى، وهو الوَاحِدُ في المُفْرَدِ، والاثنان أو الثَّلاثَةُ في الجَمْعِ ـ قَطْعِيَّةٌ اتِّفَاقاً.

وعلى ذلك، فلا يحتمل خُرُوجَهُ بالتخصيص، بل يَنْتَهِي إِلَى الوَاحِد في المفرد، وإلى الاثنين أو الثَّلاثَةِ فِي الجَمْعِ، وإلا كان نَسْخاً.

٢ ـ اتَّفَقُوا أيْضاً على أنه إذا قَامَ الدَّلِيلُ العَقْلِيُّ على انْتِفَاءِ التخصيص، فلا خِلافَ أنَّ دَلالَةَ هذا الدليل قَطْعِيَّةٌ.

٣ ـ كما اتَّفَقُوا على أنه إذا أُرِيدَ بالقَطْعِيِّ ما لا يحتمل الخِلافَ أَصْلاً، ولا يجوِّزه العَقْلُ، ولو احتمالاً مَرْجُوحاً ـ فالعام لا يُطْلَقُ عليه «قَطْعِيُّ الدلالة» بهذا المعنى، إلا إذا قام الدَّلِيلُ العَقْلِيُّ على انتفاء التخصيص.

---

(١) انظر: العام والخاص لعبد الوهاب فايد (ص٨١).

والمَوْضِعُ الذي اخْتَلَفُوا فيه هُوَ القَطْعِيُّ بمعنى ما لا يحتمل الخِلافَ احْتِمَالاً نَاشِئاً عن دَلِيلٍ، وإن احتمل احْتِمَالاً ما:

حيث ذهب بَعْضُ الحنفية، وأَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ والمالكيةِ؛ إلى أن دَلالَتَهُ على كل فَرْدٍ بخصوصه ظَنِّيَّةٌ، محتملٌ لِلْخُصُوصِ احتمالاً صَحِيحاً نَاشِئاً عن دَلِيلٍ.

وذهب عامَّةُ المُتَأَخِّرِينَ من الحنفية، وجُمْهُورُ المُعْتَزِلَةِ، وجُمْهُورُ مشايخ «العراق»؛ إلى أن دَلالَتَهُ على كل فرد بِخُصُوصِهِ قَطْعِيَّةٌ.

وذهب فخر الإسلام إلى أنَّ هذا مَذْهَبُ أبي حَنِيفَةَ؛ حيث ذَكَرَ أنه قال: إن الخَاصَّ لا يقضي على العَامِّ، بل يَجُوزُ أن ينسخ به الخَاصّ؛ واستدل على ذلك بحديث العُرَنِيِّينَ، وهو ما رَوَاهُ أَنَسُ بن مَالِكٍ ـ رضي الله عنه ـ؛ «أن قَوْماً من «عُرَنَةَ» أتوا «المدينة» فَاجْتَوَوْهَا، أي: كرهوا المُقَامَ بها، فَاصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ، وانتفخت بُطُونُهُمْ، فأمرهم رسول الله ﷺ؛ أن يخرجوا إلى إِبِلِ الصَّدَقَةِ، ويشربوا من أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا، ففعلوا وصحوا، ثم ارْتَدُّوا، ومالوا إلى الرُّعَاةِ، وقَتَلُوهُمْ، واسْتَاقُوا الإِبَلَ، فبعث رسول الله ﷺ في أثرهم قَوْماً، فَأُخِذُوا، فقطع أيديهم وأَرْجُلَهُمْ، وَسَمَلَ أعينهم، وتركهم في شِدَّةِ الحَرِّ حتى ماتوا» قال الراوي: حتى رأيت بعضهم يَكْدِمُ الأرض بِفِيهِ من شِدَّةِ العَطَشِ».

فهذا حديث خَاص؛ لأنه وَرَدَ في أَبْوَالِ الإِبِلِ، ثم إن هذا الحديث مَنْسُوخٌ عنده بعموم ما روي عن أبي هُرَيْرَةَ ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ: «استنزِهُوا من البَوْلِ؛ فإن عَامَّةَ عذاب القبر منه»، حيث إن البَوْلَ اسم جِنْسٍ محلى باللام، فيتناول حينئذ أَبْوَالَ الإِبِلِ وَغَيْرَهَا، ولو لم يكن العَامُّ مِثْلَ الخَاصِّ لما جاز نَسْخُ الأَوَّلِ بالثاني؛ إذ من شرطه المُمَاثَلَةُ، وقد تضمن الحَدِيثُ مَا يَدُلُّ على النَّسْخِ، من تأخر الثاني عن الأَوَّلِ؛ لأن المُثْلَةَ التي تَضَمَّنَهَا نُسِخَتْ باتفاق، وقد كانت مَشْرُوعَةً في ابتداء الإِسْلامِ، وليس في الحَدِيثِ الثَّانِي ما يَدُلُّ على تقدمه، بل التَّقَدُّمُ فيه مُجَرَّدُ احتمال، وإذا فَرَضْنَا عَدَمَ العِلْمِ بالتأخير، فحديث الاسْتِنْزَاهِ يُعَارِضُ حَدِيثَ العرنيين، ويرجِّح عليه؛ للاحتياط في العمل بالمحرَّم.

وبحديثِ: «لَيْسَ فِيما دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ» قدَّم أبو حَنِيفَةَ عليه حديث: «مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ العُشْرُ»؛ لأنهما لما تساويا، وجُهل تاريخهما ـ جعل العامّ آخِراً للاحْتِيَاطِ.

ثم هل ما قدمناه عن الشَّافِعِيَّةِ من القَوْل بالظَّنية هو مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ؟.

وفي هذا يقول الاسنوي: «دَلالَةُ العَامِّ قَطْعِيَّةٌ عِند الشَّافِعِيِّ ـ رحمه الله ـ والمعتزلةِ أيضاً، وظنيةٌ عند أكثر الفُقَهَاءِ؛ هكذا نَقَلَهُ الأَبْيَارِيُّ شارح «البرهان»، وممن نقله عنه الأَصْفَهَانِيُّ شارح «المحصول»، وذكر المَاوَرْدِيُّ نحوه أيضاً فقال: واختلف المُعَمِّمُونَ في أن مَا زَادَ على أقل الجَمْعِ هل هو من بَابِ النُّصُوصِ، أو من باب الظَّوَاهِرِ، وذكر في «البُرْهَان» في أول العُمُومِ عن الشَّافِعِيِّ نحوه أيضاً».

تلك هي عِبَارَةُ الاسنوي، وهي عِبَارَةٌ ـ كما يظهر منها ـ مُطْلَقَةٌ في إسناد القَوْلِ بالقَطْعِيَّةِ إلى الشافعي ـ رحمه الله ـ ولم تَتَعَرَّضْ للتفرقة بين أَصْلِ المعنى، أو كل فَرْدٍ بخصوصه.

وقد رَأَيْنَا ابن السُّبْكِيِّ، وشارح «جَمْعِهِ» المَحَلِّيِّ يَتَعَرَّضَانِ لهذا الأمر؛ فقد ذَكَرَا أن دَلالَةَ العَامِّ على أَصْلِ المَعْنَى قَطْعِيَّةٌ عند الشَّافعي ـ رضي الله تعالى عنه ـ ثم ذكروا في حَوَاشيه أنه اشتهر عن الشافِعِي إِطْلاقُ القَوْلِ بأن دلالة العَامِّ ظنيةٌ، وحمله أبو المَعَالِي على مَا عَدَا الأَقَلَّ؛ وأن دلالته على كل فَرْدٍ بخصوصه ظَنِّية عند الشَّافعية.

وعقب العَطَّار على ذلك بـ«أَنَّ ابن السُّبْكِيِّ عَزَاهُ للشَّافِعِيَّةِ دون الشَّافِعِيِّ؛ لأنه لم يصرح بذلك، وإنما أَخَذُوهُ من قَوَاعِدِهِ».

تلك كانت مَذَاهِب الأُصُوليين في هذا الاختلاف كما عَرَضْنَاهَا سَابِقاً، وقد تعرَّض العُلَمَاءُ لأدلة كل من الفَرِيقَيْنِ، وذكروا حُجَجَ كل فَرِيقٍ.

❀ ❀ ❀

ثانياً ـ اخْتِلافُهُمْ في دَلالَةِ الخَاصِّ[1]:

وقبل أن نَتَعَرَّضَ لاخْتِلاَفِ العُلَمَاءِ في دَلالَةِ الخَاصِّ، وما تَرَتَّبَ عليه من آثارِ

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٣/ ٢٤٠، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ٢٥٨، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٢١٩)، والتمهيد للاسنوي (ص٣٦٨)، ونهاية السول له (٢/ ٣٧٤)، وزوائد الأصول له (ص٢٤٨)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ١٠٤، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٣٦٦، والمستصفى للغزالي: ٢/ ٣٢، وحاشية البناني: ٢/ ٢، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ١١٩، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣١، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ١٨٩، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص٢٦١)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٣/ ٣٧٩، والتحرير لابن الهمام=

الاختلاف في الأَحْكَامِ الفِقْهِيَّةِ ـ ينبغي أن نُوَضِّحَ مفهومَ الخاص:

عَرَّفَ الإِمَامُ أبو الحسين الخَاصَّ: بأنه إِخْرَاجُ بعضِ ما يَتَنَاوَلُهُ الخِطَابُ عنه.

وذَهَبَ سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ إلى أن المُرَادَ باللَّفظِ المَوْضُوعِ للعموم حَقِيقَةً، إنما هو الخُصُوصُ؛ وذلك على مذهب أَرْبَابِ العُمُومِ.

أما على مذهب أرباب الاشتراك، فهو المراد باللفظ الصالحِ للعموم والخصوص.

ويرى أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ أَنَّ الخَاصَّ: هو قَصْرُ العَامِّ على بَعْضِ مسمياته مُطْلَقاً.

وذهبت الحَنَفِيَّةُ إلى أنه قصر العَامِّ على بَعْضِ مُسَمياتِهِ بِكَلاَمٍ مستقلٍّ مَوْصُولٍ.

وبعد أن فَرَغْنَا من تَعْرِيفِ الخَاصِّ ـ نتعرض لمدى اخْتِلاَفِهِمْ في دَلاَلَتِهِ، وآثار ذلك على أحكامهم الفِقْهِيَّةِ المستنبطة.

اعلم أنه لا خِلافَ بَيْنَ الفُقَهَاءِ والأُصُولِيين في أَنَّ دَلاَلَةَ الخَاصِّ الَّتِي تَقَعُ على مَعْنَاهُ الذي وضع له ـ دلالة قَطْعِيَّة؛ وأنه لا يعدل به عند معناه الَّذِي وُضِعَ له إلى مَعْنًى آخر إلا بِدَلِيلٍ يَدُلُّ على ذلك.

فعلى سَبِيلِ المِثَالِ، فإن لفظ: «رقبة، وعشرة، وثلاثة» في قوله عَزَّ وَجَلَّ: **﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عقدتمُ الأَيْمَانِ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةَ مَسَاكِينَ من أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أو كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ﴾** [المائدة: ٨٩] ـ من قبيل الخاص؛ فيدل دلالة قطعيَّة، غير أننا نجد أن كَفَّارَةَ اليمين تكون بِعتْقِ رَقَبَةٍ، أو إِطْعَامِ عشرة مَسَاكِينَ، أو صِيَامِ ثلاثة أَيَّامٍ، من غير احتمال مَعْنًى آخرَ غَيْرِ الأمور التي ذكرت في هذا النص.

مثال آخر: لَفْظُ «ثمانين» في قوله تعالى: **﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾** [النور: ٤]،

= (ص١٠١)، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٤٣٥، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ٢٦، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٢٩، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ٣٤، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص١٦)، والوجيز للكراماستي (ص١٠)، والموافقات للشاطبي: ٣/ ٢٦٠، وتقريب الوصول لابن جُزَيّ (ص٧٦)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٤١)، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٢٢٦، وفواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصاري: ٢/ ٣٠٠، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٣٨٧)، وينظر: كشف الأسرار: ١/ ٣٠، والحدود للباجي (٤٤)، والمغني (٩٣)، والمدخل (٢٤٧).

ولفظ «مائة» في قوله تبارك وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ولفظ «الثلثين، والنصف، والثلث، والسدس، والربع، والثمن» في آيات المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ...﴾ الآياتِ [النساءِ: ١١ ـ ١٢] ـ فإن هذه الألفاظ من قبيل الخاصِّ؛ فتكون دلالتها على معانيها دلالة قطعية لا تحتمل الصَّرْفَ عنه إلى غيره.

● المَقْصُودُ بالقَطْعِ في الخَاصِّ:

وليس المَقْصُودُ هنا بالقطع عَدَمَ الاحْتِمَالِ أَصْلاً، وإنما المَقْصُودُ به عَدَمُ الاحتمالِ الناتج عن دَلِيلٍ؛ فالخَاصُّ يحتمل أن يَكُونَ المقصود به معنى آخر غير مَعْنَاهُ الذي وُضِعَ له، لكنه لما لم يَدُلَّ دَلِيلٌ على هذا الاحْتِمَالِ لم يؤثِّر في قطعية الخَاصِّ؛ لأن الاحْتِمَالَ الذي لا ينهض على دَلِيلٍ هو والعَدَمُ سواء[1].

فإذا قلنا مثلاً: رأينا أسداً، فإن لَفْظَ الأسد هنا يَدُلُّ على مَعْنَاهُ الذي وضع له؛ ألا وهو الحَيَوانُ الذي نعرفه؛ على سَبِيلِ القَطْعِ، ومع هذا يحتمل أن يكون المَقْصُودُ منه مَعْنًى آخر على سَبِيلِ المَجَازِ، وهو الرجل الشجاع، غير أن هذا الاحتمال لما لم يَدُلَّ عليه دَلِيلٌ؛ لم يُنْظَرْ إليه، وكان هو والعَدَم سواء؛ ولهذا قَبِلَ الخاصُّ التأويلَ والصرف عن معناه إلى مَعْنًى آخر من المعاني التي يحتملها؛ كما في لفظ «شاة» مثلاً، والتي وَرَدَتْ في قَوْلِ النبي ﷺ: «فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»؛ حيث نجد الحَنَفِيَّةَ أَوَّلُوهَا بما يعم الشَّاةَ وقِيمَتَهَا، وصَرَّحُوا بأن المُرَادَ وُجُوبُ هذا القَدْرِ لا عَيْنِ الشاة؛ وذلك لأن الدَّلِيلَ قَامَ على إِرَادَةِ هذا المَعْنَى، وهو أن المُرَادَ من إيجاب الزكاة سَدُّ حَاجَةِ الفَقِيرِ، وحَاجَةُ الفقير كما تَنْدَفِعُ بِنَفْسِ الشَّاةِ تندفع أيضاً بقيمتها.

وعلى هذا فَالخَاصُّ قَطْعِي في مَعْنَاهُ الذي وُضِعَ له؛ إذا لم يَكُنْ هناك دَلِيلٌ يصرفه عن ذلك المعنى إلى مَعْنًى آخر؛ فإذا وجد دَلِيلٌ، صَحَّ أن يُرَادَ منه مَعْنًى آخر غير

---

(١) ويقال للقطع بهذا المعنى: إنه قطع بالمعنى العام، وهو ما يكون اللفظ محتملاً لغير معناه، ولكنه احتمال ليس عليه دليل، وهو الذي يعرف عند العلماء بعلم الطمأنينة؛ كالعلم المستفاد من اللفظ الظاهر، والنص العام، والحديث المشهور.
أما القطع بمعنى عدم الاحتمال أصلاً، فيقال له: القطع بالمعنى الخاص، وهو الذي يعرف عند العلماء بعلم اليقين؛ كالعلم المستفاد من المتواتر، واللفظ المفسر، والمحكم.
ينظر: كتاب التوضيح شرح التنقيح: ١٢٩/٣.

المعنى الذي وُضِعَ له، وهو المَعْنَى الذي دَلَّ عليه الدَّلِيلُ.

● بعض المَوَاضع الفقهية المُتَرَتِّبَة عَلَى دَلالَة الخَاصّ:

*** المَوْضِعُ الأَوَّلُ:**

هل تحتسب عِدَّةُ المطلقة إذا كَانَتْ من ذَوَاتِ الحَيْضِ، ولم تكن حَامِلاً؛ بِمَرَّاتِ الحَيْضِ، أو تحتسب بِمَرَّاتِ الطُّهْرِ الذي يَكُونُ بين الحيضتين؟

تَنَوعَتْ آرَاءُ العُلَمَاءِ في ذلك؛ فقد صَرَّحَتِ الحَنَفِيَّة والحَنَابِلَةُ بأن العدة تُحْتَسَبُ بِمَرَّاتِ الحَيْضِ؛ وعلى هذا فتكون عِدَّتُهَا ثَلاثَ حَيْضَاتٍ كوامل؛ ومن هنا فإن العِدَّة لا تنتهي إلا بانتهاء الحَيْضَةِ الثالثة.

وذهب الشَّافِعِيَّةُ والمَالِكِيَّةُ إلى أن العِدَّةَ تُحْتَسَبُ بِمَرَّاتِ الطهر لا الحَيْضِ؛ وعليه فإن عِدَّتَهَا تكون ثَلاثَةَ أَطْهَارٍ؛ وعلى هذا الرأي فإن العِدَّةَ تنتهي بمجرد ابتداء الحَيْضَةِ الثالثة.

ولم يختلف العُلَمَاءُ على أن هذا الحُكْمَ مُسْتَنْبَطٌ من قول الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

كما اتفقوا أيضاً على أَنَّ لَفظ القُرْءِ يُطْلَقُ في لسان العَرَبِ على الحَيْضِ، كما يطلق على الطهر أيضاً؛ بطريق الاشتراك اللفظي، وأنه لا يُرَادُ به في الآية الكريمة كل من هذين المعنيين، وإنما المُرَادُ به مَعْنًى واحد منهما، وقد وقع النزاع بينهم في هذا المَعْنَى المعين أهو الحَيْضُ؛ كما صرح به الأَحْنَافُ ومن وافقهم؟ - أو الطهر؛ كما ذَهَبَ إليه الشَّافِعِيَّةُ ومن مَعَهُمْ؟:

فقال الحَنَفِيَّةُ: إن لفظ «ثلاثة» من قَبِيلِ الخَاصّ، فتكون دَلالَتُهُ على أن العدة تكون بِثَلاثَةِ قُرُوءٍ من غير زِيَادَةٍ ولا نقصان، وهذا لا يَتَحَقَّقُ إلا إذا كان المَقْصُودُ من القروء في الآية الحَيْضَ لا الطُّهْرَ؛ لأنه لو كان المقصود به الطهر؛ كما يَذْهَبُ إلى ذلك المُخَالِفُونَ - لما تَحَقَّقَ معنى الخَاصّ، وهو ثلاثة؛ لأن الطُّهْرَ الذي يَقَعُ فيه الطَّلاقُ إن احتسب من الأَطْهَارِ الواجبة في العِدَّةِ، كانت العِدَّةُ طُهْرَيْنِ كاملين وبعضَ طهر، وهو الذي وقَعَ الطَّلاَقُ فيه؛ لأنه لا يكون طُهراً كَامِلاً؛ إذْ لا بد أن يَمْضِيَ منه وَقْتٌ قبل الطلاق ولو قليلاً؛ وإن لم يحتسب منها، وأوجبنا على المُطَلَّقَةِ أن تنتظر ثلاثة أَطْهَارٍ

كاملة خلاف الطهر الذي يَقَعُ الطَّلاقُ فيه ـ كانت العدة ثَلاثَةَ أطهار وبعضَ طُهْرٍ، وهو الذي يَقَعُ الطَّلاقُ فيه، وفي كل مَن الحالتين يَفُوت مَعْنَى الخَاصِّ، وذلك إما بالنَّقْصِ كما في الحَالَةِ الأولى، أو الزِّيَادَةِ كما في الحَالَةِ الثانية، ومعنى الخاص ثَابِتٌ على سَبِيلِ القَطْعِ؛ فلا تجوز مخالفته.

أما لو احْتُسِبَتِ العِدَّةُ بِمَرَّاتِ الحَيْضِ؛ كما قال أئمة الحَنَفِيَّةُ ـ فيكون الوَاجِبُ حينئذ ثَلاثَ حيضات كَوَامِلَ من غَيْرِ زِيَادَةٍ، ولا نقصان؛ وبذلك يَتَحَقَّقُ معنى الخاص.

* **المَوْضِعُ الثَّاني:**

لم يختلف الفُقَهَاءُ على وُجُوبِ المَهْرِ في الزَّوَاجِ الصَّحِيحِ، ولكن النِّزَاعَ بينهم وَقَعَ فيما يجب به المَهْرُ في الزَّوَاجِ الصَّحِيحِ:

حيث ذَهَبَتِ الحنفية إلى أنه يَجِبُ بنفس العَقْدِ، غير أن وُجُوبَهُ بالعقد وُجُوبٌ غير مستقر، فهو عُرْضَةٌ لأن يسقط كله أو نصفه ما لم يتأكد بِوَاحِدٍ من المؤكدات المبيَّنة في كُتُبِ الفقه.

وذهبت المَالِكِيَّةُ إلى أنه لا يَجِبُ بِنَفْسِ العَقْدِ، وإنما يَجِبُ بالدُّخُولِ، أو بالتسمية الصحيحة.

وَتَرَتَّبَ على هذا؛ أَنَّهُم اختلفوا في المُفَوَّضَةِ ـ وهي المرأة التي أَذِنَتْ لوليها أن يزوجها من غَيْرِ تَسْمِيَةِ مَهْرٍ ـ إذا مات عنها زَوْجُهَا قبل الدخول، وقبل الاتفاق على مِقْدَارِ المَهْرِ:

فذهب الأَحْنَافُ إلى أنه يَجِبُ لها مَهْرُ المِثْلِ، وهو أَحَدُ قَوْلَي الإِمَامِ الشافعي.

وذهب المَالِكِيَّةُ إلى أنه لا يَجِبُ لها شَيْءٌ من المَهْر؛ وهو القَوْلُ الثاني للإمام الشافعي.

وقد احْتَجَّ الأَحْنَافُ في هذه المَسْأَلَةِ بالاستناد إلى لَفْظ «الباء» في قول الله ـ تبارك وتعالى ـ بعد أن بين المُحَرَّمَاتِ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤]؛ فإنه من قبيل الخَاصِّ، ومعناه في اللغة الإِلْصَاقُ؛ فيدل قَطْعاً على أن الابْتِغَاءَ ـ الذي هو العَقْدُ الصحيح ـ لا ينفصل عن المَالِ، ولا يخلو عنه، فإذا لم يَجِبِ المَهْرُ في زَوَاجِ المفوضة، كان في ذلك انْفِصَالٌ لِلْعَقْدِ عن المال، وهو خِلافُ ما يَدُلُّ

عليه لَفظُ «الباء» في الآية الكريمة، ومعنى الخاص ثَابِتٌ على سَبِيلِ القَطْعِ، فلا يصح مخالفته[(١)].

❀ ❀ ❀

المُطْلَقُ[(٢)] وَالمُقَيَّدُ[(٣)]

الأصل في مادة «طلق» هو التخلية والإرسال، وورد في لسان العرب: بغير طَلْق، وطُلق: بغير قيد، وأطلقه فهو طَلِيقٌ وَمُطْلَقٌ: سرَّحه. والجمع طلقاء، والطلقاء: الأسراء العتقاء، والتطليق: التخلية والإرسال وحل العقد، ويكون الإطلاق بمعنى الترك والإرسال.

---

(١) وأيضاً بوجود أسباب أُخر غير دلالة الخاص؛ كالتخصيص بخبر الواحد، وبالقياس، وبالعرف؛ فلتنظر في كتب الأصول المطولة.

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٣/ ٤١٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٣، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٢٨٠)، ونهاية السول للاسنوي: ٢/ ٣١٩، وزوائد الأصول له (٢٩٨)، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٨٢)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٤٠٧، والمستصفى للغزالي: ٢/ ١٨٥، وحاشية البناني: ٢/ ٤٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٧٦، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٢٦٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٧٩، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ٢٨٨، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٣٢٨، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٦١، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ٤٢٢، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ١٥٥، والوجيز للكراماستي (ص١٤)، وتقريب الوصول لابن جُزيّ (ص٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٦٤)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٤٢٠)، وينظر الروضة لابن قدامة (١٣٦)، والحدود للباجي (٤٧).

(٣) ينظر: مباحث التقييد في: البحر المحيط للزركشي: ٣/ ٤٣٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٣، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٢٨٠)، وزوائد الأصول للاسنوي (ص٢٩٨)، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٨٢)، والتحصيل من المحصول للارموي: ١/ ٤٠٧، والمستصفى للغزالي: ٢/ ١٨٥، وحاشية البناني: ٢/ ٤٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٧٦، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (ص٢٦٢)، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ٢٨٨، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٣٣٠، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٦١، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٥٥، والوجيز للكراماستي (ص١٤)، وتقريب الوصول لابن جزيّ (ص٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٦٤)، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٢٥٨، وينظر كشف الأسرار: ٢/ ٢٨٦، والمدخل (٢٦٠)، والروضة (١٣٦)، والحدود للباجي (٤٨).

وفي معجم مقاييس اللغة أَنَّ مادة «طلق» تدل على التخلية والإرسال. ومن المجاز قولهم: امرأة طالق وطالقة إذا طلقها زوجها، وسجنوه طَلْقاً: غير مقيد.

والمقيد في اللغة مأخوذ من القيد، استعير في كل شيء يحبس.

وتنوعت آراء الأصوليين في تعريف المطلق والمقيد وذلك لاختلافهم في اعتبار كل منهما على طريقين:

الأول: من ذهب إلى التسوية بين المطلق والنكرة؛ لأن هناك شبهاً بينهما، ولما كانت النكرة تدل على الفرد الشائع أي المنتشر، فالمطلق عندهم يدل على الفرد الشائع؛ لأنه فرد من أفراد النكرة، فهو تابع لها بما تدل عليه، ومن أنصار هذا الرأي جمهور الشافعية، ومن وافقهم من العلماء، ومنهم سيف الدين الآمدي وابن الحاجب.

الثاني: وهو لجمهور الأحناف والسبكي والقرافي والأصفهاني وابن ملك وغيرهم.

حيث يرون أن المطلق يغاير النكرة، فليس ثمة شبه بين اللفظين؛ لأن النكرة تدل على الفرد الشائع، بينما المطلق يدل على الماهية المطلقة بلا قيد.

وها نحن نذكر أولاً تعريف معنى المطلق اصطلاحاً، ثم نعقبه بتعريف المقيد:

تنوعت آراء الأصوليين في تعريف المطلق على مذهبين رئيسين:

* **المذهب الأول**: ويمثله جمهور الشافعية ومن وافقهم من الفقهاء الذين سووا بين المطلق والنكرة، وقد ذهب سيف الدين الآمدي إلى أن المطلق: النكرة في سياق الإثبات، أي الوحدة الشائعة؛ لأن النكرة في الإثبات إِنَّما تنصرف إلى الفرد المنتشر.

وعرفه ابن الحاجب: بما دل على شائع في جنسه، وَقَدِ اختار هذا التعريف صاحب التلويح، و«صاحب المرآة» من الحنفية، وعبر عنه في «المرآة» فقال: المطلق: وهو الشائع في جنسه.

وعرفه ابن قدامة: بأنه المتناول لواحد بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، وهي النكرة في سياق الأمر.

* **المذهب الثاني**: وهو مذهب الجُمْهُورِ مِنَ الأحناف، ومنهم البزدوي، وكذلك القرافي في «التنقيح»، وابن السبكي في «جمع الجوامع»، و«الإبهاج شرح المنهاج».

قال البزدوي: المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، أي أنه الدال على الماهية من حيث هي هي، ومثله للفناري في «فصول البدائع».

وقيل: المطلق هو ما لم يكن موصوفاً بصفة على حدة.

وقال القرافي: المطلق هو كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي، أي أنه الدال على الماهية بلا قيد، إلا أن الإطلاق عنده أمر نسبي اعتباري، فقد يكون المطلق مقيداً ـ كرقبة ـ مطلقاً بالنظر لقيد الإيمان في المؤمنة، فاللفظ لا يكون مطلقاً بالوضع، وإنما نسبته إلى أمر آخر هي التي تصيره مطلقاً، وهو يشير إلى ضابط الإطلاق بما اقتصر اللفظ فيه على مسمى اللفظة المفردة كرقبة، وإنسان.

وقال ابن السبكي في «الإبهاج»: المطلق على الإطلاق هو المجرد عن جميع القيود، الدال على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها وعوارضها.

وقال ابن السبكي في «جمع الجوامع»: المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد من وحدة أو غيرها كالشيوع أو التعيين، فالمنفي في التعريف هو اعتبار القيد لا وجوده في الواقع ونفس الأمر، فَإِنَّهُ لا يتأتى وجود الماهية في الخارج إلا مقيدة، وعدم اعتبار القيد في التعريف يصدق من وجهين:

الأول: أن يوجد في الواقع لكنه لا يعتبر.

الثاني: أن يوجد فقط، فالقيد المذكور أَعَمُّ من اعتبار العدم؛ لأن الكلي الطبيعي، الذي هو عبارة عن الماهية له ثلاثة اعتبارات:

الأول: إما مأخوذ لا بشرط شيء، وهو المطلق عن جميع العوارض، فهو غير موجود في الأعيان الخارجية من حيث كونها فرداً من الأفراد كما هو مذهب أكثر العلماء، وإنما هو موجود فيها من حيث وجود شيء في الخارج تصدق عليه، وإن خالفته باعتبار المفهوم الذهني.

الثاني: أو مأخوذ بشرط شيء، وهو المسمى بالماهية المخلوطة نحو: الإنسان بقيد الوحدة، وكالمقيد بهذا وأنت، وهو موجود في الأعيان الخارجية.

الثالث: أو مأخوذ بِشَرْط لا شيء، وهو غير معتبر في الأحكام لعدم تحقق وجوده في الخارج مطلقاً.

المقيد اصطلاحاً:

أما المقيد فقد تنوعت آراء علماء الأصول في تعريفه تبعاً لتنازعهم في تعريف المطلق على مذهبين هما:

الأول: وإليه ذهبت الشافعية ومن لف لفهم من العلماء، ومنهم سيف الدين الآمدي، والعلامة ابن الحاجب.

وذكر الآمدي أن المقيد يطلق باعتبارين:

أحدهما: ما دلّ من الألفاظ على مدلول معين كزيد وهذا الرجل.

وثانيهما: ما دل من الألفاظ على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة، وذلك مثل قولنا: دينار أردني، فهو وإن كان مطلقاً في جنسه من حيث إنه دينار أردني، إلا أنه في الواقع مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار، فهو مطلق من وجهٍ، مقيدٌ من وجه آخر.

وقد عرفه ابن الحاجب بما دل لا على شائع في جنسه، أي أنه يخالف حد المطلق عنده. وقيل: المقيد ما دل على معنى غير شائع في نفسه، وهذا يخالف ما جرى عليه ابن الحاجب، لأنه يعني دلالة المقيد على المعينات، إذ يتناول جميع المعارف، وما دل على شائع في نوعه كالعامِّ، في حين يخرج منه ما دل على شائع في نفسه - كرجل مؤمن - فإنه شائع للمؤمنين من الرجال، ونحو - رقبة مؤمنة - فإن فيه شيوعاً للمؤمنات من الرقبات.

وعرف ابن قدامة المقيد في «روضة الناظر»: بأنه المتناول لمعين أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله عَزَّ وجَلَّ في كفارة القتل خطأ: **﴿فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾** حيث قيد الدية بالتسليم والرقبة والإيمان والصيام بالتتابع.

ويرى ابن قدامة أن التقييد أمر نسبي اعتباري، مثلما ذهب إليه القرافي تماماً، فقد يكون اللفظ مقيداً باعتبار مطلقاً باعتبار آخر - كرقبة مؤمنة - مقيدة باعتبار الإيمان - مطلقة باعتبار السلامة أو غيرها من الصفات.

الثاني: وهو مذهب الأحناف، ومنهم البزدوي وابن ملك في «شرح المنار»، وذهب إليه من غير الحنفية القرافي وابن السبكي في جمع الجوامع، وخلاصة القول، فإن تعريف المقيد عندهم على خلاف تعريفهم للمطلق.

قال البزدوي: المقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة، أي الدال على الماهية مع وصف زائد.

وقال القَرَافي: المقيد هو كل حقيقة اعتبرت مضافة إلى غيرها، بمعنى الدال على الماهية بقيد الوحدة أو غيرها من القيود، والمقيد عند الإمام القرافي أمر إضافي نسبي، فقد يأتي المقيد ويكون مطلقاً - كرقبة - فإنها مقيدة بالملك بالنظر للإيمان - وكرجل عالم - فإنه مقيد بالعلم مطلق بالنسبة لصفات أخرى كالجهل، ومثله - رقبة مؤمنة - مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنظر إلى صفات أخرى كالذكورة والسلامة والمرض، والإمام القرافي يرى أنه إذا زيد على مدلول اللفظ المطلق مدلول آخر بلفظ أو بغيره، فإن المطلق حينئذ يصير مقيداً، وذلك مثل - رجل عالم - وحيوان ناطق - وكل مطلق عنده مقيد في ذاته إذا

ما أخذ مسماه منسوباً إلى ألفاظ أخرى، فالرقبة لفظ مطلق، لكن الرقبة إنسان مملوك، وهو بهذا الاعتبار يكون مقيداً، والإنسان لفظ مطلق يتناول أفراداً كثيرة، لكن الإنسان حيوان ناطق، فالحيوانية والنطق قيدان يردان على لفظ الإنسان، والحيوان جسم حساس، فالجسمية والحساسية قيدان آخران، وعليه فإن كل مقيد يكون مقيداً من وجه مطلقاً من وجه آخر، فاللفظ لا يكون مُقَيّداً بالوضع، بل إن نسبته إلى لفظ آخر هي التي تصيره مقيداً.

«حكم المطلق والمقيد»

يعتبر الإطلاق والتقييد أمرين عارضين للنصوص الشرعية، أمراً كان النص، أَوْ نهياً أو غير ذلك من دلالات الألفاظ، وقد بحث علماء الأصول المطلق عقب بحثهم في العام والخاص؛ لأن هناك شبهاً بين العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وعليه فإن كل ما يخصص اللفظ العام جَارٍ بِعَيْنِهِ في تقييد المطلق، وهذا عند من قال باعتبار المطلق من قبيل العام، والمقيد من قبيل الخاص، فَإِنَّ طائفة مِنْهُمْ ترى أن المطلق والمقيد كليهما من أقسام الخاص، والخاص قد يأتي على صيغة الأمر بالفعل، وقد يأتي على صيغة النهي عن الفعل، وقد يأتي منتفياً عن القيود وهو المطلق، وقد يأتي مقيداً بقيد «ما»، وهو المسمى بالقيد.

وهؤلاء اعتبروا المطلق والمقيد من أقسام الخاص، وقد أرادوا أن كلاً منهما يُقَابل الآخر، فـ«المطلق» لفظ خاص كـ«المقيد»، إلا أن الفرق بينهما هو كون المطلق لفظاً دالاً على فرد أو أفراد شائعة، ولم يقيد بقيد يحد من شيوعه، ومعنى هذا أنه فرد منتشر.

مثال هذا: حيوان، ورجل، وكتاب، وطلاق، ورقبة، فإن هذه الألفاظ وما شابهها مما يدل على ما وضع له على سبيل الشيوع، ولم يقيد بوصف أو شرط أو زمان أو مكان أو غير ذلك؛ بحيث يكون كل منهما موضوعاً للدلالة على فرد شائع في ذلك الجنس هو من قبيل المطلق.

أما المقيد فهو لفظ دال على فرد، أو أفراد شائعة، مقيد بقيد مستقل؛ بحيث يقلل من شيوعه.

مثاله: حيوان ناطق، ورجل عربي، فإن هذه الألفاظ وأمثالها من الألفاظ الخاصة إذا جاءت مقيدة بوصف زائد على حقيقة اللفظ ذاته؛ بحيث يحد الوصف من شيوع اللفظ، ويقصره على بعض أنواعه أو أفراده يعتبر من قبيل المقيد.

● حكم المطلق:

إذا وَرَدَ لَفظٌ شرعي مطلق، ولم يرد ذات اللفظ مقيداً في نص شرعي آخر، فلا نزاع بين الفقهاء هنا في وجوب العمل بالمطلق، بمعنى أنه يكفي المكلف للامتثال والانقياد، والخروج من عهدة التكليف، إيقَاعُهُ فَرْداً مَا مِنْ أَفْرَادِ المكلف به الشائعة فيه، ولا يجوز تقييد المطلق هنا بشيء من القيود، وصفاً، أو شرطاً، زماناً أو مكاناً، أو غير ذلك مما يصرفه عن إطلاقه، اللّهم إلا إذا قام دليل يصرفه عن إطلاقه، بحيث يقصره على بعض أفراده؛ ذلك لأن المطلق من قبيل الخاص ـ على رأي بعضهم ـ ومعلوم أن دلالة الخاص على معناه قطعية ما لم يصرفه دليل عما يراد به، أو يدل على تأويله.

ومن أمثلة المطلق الذي جاء مطلقاً، ولم يرد بذاته مقيداً في نص شرعي آخر لفظ «أيام» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] و«الأيام» هنا في هذه الآية مطلق عن قيد التتابع، ولم يرد ما يقَيده في نص آخر، ولم يثبت دليل يقيده بقيد التتابع، وهذا يوجب على أن من أفطر في نهار رمضان لعذر؛ سواء كان العذر مرضاً أو سفراً أو غير ذلك، أن يعيد صيام الأيام التي أفطرها من غير قيد التتابع، فيجوز له شرعاً قضاء هذه الأيام كيف شاء، فهو مخير في صومها بالتتابع أو بغير التتابع؛ إذ له أن يصومها متتابعة أو غير متتابعة؛ وذلك لعدم ورود دليل من الشرع يفيد تقييد الأيام بالتتابع في نص شرعي آخر.

ومن الأمثلة الأخرى لفظ «رقبة» في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، فإن لفظ «رقبة» هنا جاء مطلقاً بغير قيد الإيمان أو الذكورة، والأنوثة، ولم يأت دليل شرعي يقيد الرقبة هنا بشيء من القيود، فيعمل بالمطلق على إطلاقه، يُجْزِىء المكلف تحرير أي رقبة إن شاء سواء مؤمنة كانت، أو كافرة، ذكراً كانت أو أنثى.

ومن الأمثلة أيضاً لفظ «أزواجاً» في قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ [البقرة: ٢٣٤]، فقد جاء لفظ «أزواجاً» في هذه الآية مطلقاً بغير الدخول، فيجب على الزوجة التي توفى عنها زوجها أن تعتد المدة المذكورة في الآية ما لم تكن ذات حمل.

وما قدمناه هو حكم العمل باللفظ المُطْلق إذا جاء في نص بغير قيد، ولم يأت بذاته مقيداً في نص شرعي آخر.

أما إذا جاء لفظ مطلق في نص شرعي، وورد ذات اللفظ مقيداً في نص آخر وكان

حكمهما مختلفاً ـ فلا نزاع بين أهل العلم في امتناع حمل أحدهما على الآخر، فلا يحمل المطلق منهما على المقيد، سواء كان النصان أمرين أو نهيين، أو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، وسواء كان سببهما متحداً أو مختلفاً؛ وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما إلا في صورة واحدة، كما إذا قال في كفارة الظهار مثلاً: «أعتق رقبة»، ثم قال: «لا تعتق رقبة كافرة» فلا خلاف بينهم في وجوب تقييد الرقبة هنا بالإسلام.

أما إذا ورد اللفظ مطلقاً، وقيده نص آخر، فإنه حينئذ يجب العمل بهذا القيد؛ مثال ذلك لفظ «الوصية» الوارد مطلقاً في آية المواريث، وورد مقيداً بحديث الرسول ﷺ، فبعد أن بيَّن ـ سبحانه وتعالى ـ نَصِيبَ كُلِّ وَارِثٍ قَالَ: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]، فالوصية هنا جاءت مطلقة من القيود، فقد منع النبي ﷺ سعداً بأن يوصي بأزيد من الثلث فقال: «الثلث، والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء يتكففون الناسَ»؛ حيث قيد النبي ﷺ الوصية الواردة في آية المواريث بالثلث في هذا الحديث، فكان هذا قيداً للوصية الواردة في آية المواريث بعدم الزيادة على ثلث تركة الميت، فوجب العمل بهذا القيد، ويكون مقصود الشارع بالوصية الواردة في آية المواريث الوصية بثلث التركة؛ عملاً بالحديث الذي سقناه.



● حُكْمُ المُقَيَّدِ:

أما إذا جاء لفظ مقيد في نص، ولم يرد ذات اللفظ مطلقاً في نص آخر، فلا نزاع بين أهل العلم في وجوب العمل به كما ورد، ولا يجوز إلغاء القيد الوارد فيه، ولا يخرج المكلف عن العهدة، ولا يتحقق منه الامتثال ما لم يأت المأمور به بإيقاعه مقيداً كما جاء، ولا يكفيه أن يأتي المكلف به إلا مقيداً بقيده؛ اللَّهم إلا إذا دل دليل على إلغاء ذلك القيد، فإن القيد حينئذ يصير منتفياً، بحيث يصبح مدلوله مطلقاً، فيلغى عنه ذلك التقييد الذي كان في أفراده قبل الإطلاق.

ومن أمثلة اللفظ المقيّد الذي لم يدل دليل على إطلاقه قوله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ في كفارة القتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فقد قيد الشارع القتل هنا بـ«الخَطَأ»، فالكفارة واجبة فيه دون غيره، كما قيد الرقبة بـ«المؤمنة»، فلا يجزىء المكلف تحريرُ رَقَبَة كافرة، ولا يتحقق انقياده لأمر الشارع إلا إذا حرر رقبة مؤمنة.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله ـ تعالى ـ في كفارة الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ

نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا، فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة: ٣، ٤].

ومن الواضح في هذه الآيات أن الرقبة المذكورة في الآية مطلقة، فيجزىء المظاهر إعتاق الرقبة المؤمنة، كما يجزئه إعتاق الكافرة.

ومن الواضح أيضاً أن الآية قيدت الشهرين بقيد التتابع، فالصيام المفرق أي: غير المتتابع لا يجزىء المظاهر، كما أن الآية جعلت كفارة العود في الظهار واحداً من أمور خاصة ثلاثة هي: تحرير رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وقيد تحرير الرقبة، وصيام الشهرين بأن يكونا قبل التماس، وقبل الاستمتاع بالزوجة، فكان واجباً على المظاهر أن يراعي القيد عند التكفير بواحد منهما، في حين نجد أن الآية الكريمة لم تقيد الإطعام بشيء من القيود، وعليه فيصح أن يكون الإطعام بعد التماس، إلا إذا دل دليل شرعي من نص أو غيره على تقييده بذلك.

ولقد تنازع الشافعية والحنفية في هذه المسألة، فالشافعية يذهبون إلى تقييد الإطعام بكونه قبل التماس، وذلك قياساً على التحرير وصيام الشهرين بكونهما قبل التماس. وفي «شرح الجلال المحلي على منهاج النووي» أن تقدير قوله تعالى: **﴿مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾** في الإطعام كما هو الحال في غيره حملاً للمطلق على المقيد لاتحاد الواقعة، كما ألمح الشيخ عميرة، أن تقييد «الإطعام» بكونه قبل التماس مع اتحاد الواقعة أولى؛ لطول زمن الصوم عن زمن الإطعام، وذكر المحلي أن الشافعي ـ رحمه الله ـ قد حمل مطلق الرقبة في آية الظهار على مقيد الرقبة في آية القتل خطأ، قياساً بجامع حرمة السبب في كل منهما.

وقال الخطيب الشربيني في «الإقناع»: إنه القياس، كما قيد الرقبة بالمؤمنة في كفارة القتل خطأ، وألحق بها غيرها قياساً عليها، أو حملاً لمطلق آية الظهار على مقيد آية القتل، وذلك كحمل المطلق في قوله تعالى: **﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾** [البقرة: ٢٨٢] على المقيد في قوله تعالى: **﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾** [الطلاق: ٢]فهو إذن قياس إلحاق.

واحتجوا على تقييد الإطعام بكونه قبل التماس بما روي من أن رجلاً ظاهر من امرأته، ثم واقعها قبل التكفير عن ظهاره، فلما أخبر النبي ﷺ بذلك سأله بقوله: «ما حملك على ما صنعت؟» فقال الرجل: رأيت بياض ساقها في القمر، فقال له النبي ﷺ: «فاعتزلها حتى تُكَفِّرَ» من غير أن يقيد النبي ﷺ بشيء من الخصال الواردة في آية الظهار.

وأما الأحناف فإنهم ذهبوا إلى وجوب الإطعام على المس، فهم يقيدون الإطعام بكونه قبل التماس؛ وذلك قياساً على تحرير الرقبة وصيام الشهرين، وعملاً بالحديث الذي سقناه، كما ذهب إليه الشافعية، غير أن بعض الأحناف يقول: إن تقديم كل من التحرير وصيام الشهرين شرط لحل الوطء وأن تقديم الإطعام على الرغم من كونه مطلوباً ـ ليس شرطاً لحل الوطء؛ وذلك عملاً بتقييد الآية في كل من التحرير والصيام، وإطلاقها في الإطعام، وبهذا يبدو واضحاً ما رُوِيَ عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ من أن المظاهر يستأنف إذا مس زوجه في أثناء الصوم، ولا يستأنف إذا مسها في أثناء الإطعام.

ومن نماذج المقيد الذي لم يدل دليل على إطلاقه، ما ورد في كفارة القتل خطأ في قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢] فقد قيدت الآية الكريمة الصيام بقيد التتابع، فلا يبرىء ذمة المكلف أن يصوم شهرين غير متتابعين، ولا يخرجه عن العهدة، ولا يتحقق منه الانقياد لأمر الشارع، إلا بإيقاع المأمور به مقيداً بقيد التتابع.

أما مثال المقيد الذي ورد دليل على إلغاء قيده، وإطلاقه من ذلك القيد، لفظ «ربائبكم» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فالشَّارع هنا قيد «الربائب» بكونهن في الحجور، ومفهوم هذا القيد أن من لم يكن في الحجور، فلا جناح على الزوج أن ينكحهن، لكن قوله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ بعد قوله الأول: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ قد دل على عدم حرمة التزوج بالربائب عند عدم دخول الزوج بالأم، فإن كانت حياة الربيبة ومعيشتها في بيت زوج أمها شرطاً في التحريم ـ لما اكتفى بنفي الدخول في الحل، بل لزاد عليه ما يدل على نفي القيد الثاني، كأن يقول على سبيل المثال: فإن لم تكونوا دخلتم بهن ولا الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم؛ لأنه هنا في معرض البيان، وبما أنه اكتفى في ثبوت الحل بنفي الدخول فقط، دل هذا على أن حياة الربيبة ومعيشتها في الحجر ليس شرطاً في عدم الحل، وإنما ورد هذا القيد بناء على ما جرت به العادة من وجود الربيبة في الغالب في كنف زوج أمها ورعايته.

ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن لفظ «ربائبكم» ولفظة «نسائكم» الذي قبله، وإن لم يَكُنْ من قبيل اللفظ المقيد الذي يعتبر من أقسام الخاص ـ عند بعض الفقهاء، فإنهما من صيغ العموم؛ إذ إن كل لفظ منهما جمع مضاف، والجمع المضاف من صيغ العموم، غير أن في كل منهما قيداً، أحدهما لم يدل دليل على إلغائه، والآخر دل الدليل على إلغائه.

هذا الذي قدمناه هُوَ حكم كل من المطلق والمقيد مطلقاً، ولقد يتضح لنا مما

سبق أن اللفظ المطلق يجب إيقاعه مطلقاً، كما ورد، إذا لم يدل دليل على تقييده.

كما اتضح لنا أن اللفظ المقيد يجب إيقاعه هو الآخر مقيداً حيثما ورد إلا إذا دَلَّ دَلِيلٌ على إلغاءِ قيده.

❁ ❁ ❁

● جواز حمل المطلق على المقيد:

تنوعت آراء العلماء في موجب حمل المطلق على المقيد على مذاهبَ عدةٍ:

الأول: مذهب يرى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً.

الثاني: وذهب بعض علماء الشافعية إلى أن موجب الحمل هو اللغة فيما أوجبوا الحمل فيه، وهو صورة تعدد الحكم دون الحادثة.

الثالث: وذهب المحققون منهم إلى أن موجب الحمل هو القياس الصحيح.

الرابع: وذهب بعض الفقهاء إلى أن موجب الحمل هو العقل.

أما الذين ذهبوا إلى أن موجب الحمل هو اللغة مطلقاً، فقد استدلوا على مذهبهم بأن حمل المطلق على المقيد أسلوب من أساليب أهل اللغة؛ لأن العرب تحذف وتثبت في كلامها اعتماداً على ما هو مثبت في الكلام، وذلك نحو ما جاء من قول قيس بن الخطيم [المنسرح]:

نَحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا ... عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفُ

فنرى أن الشاعر هنا قد حذف كلمة «راضون» في صدر البيت؛ لدلالة قوله في العجز «راضٍ» على المحذوف، فالشاعر يريد أن يقول: نحن بما عندنا راضون، فحذف خبر المبتدأ «نحن» واكتفى بذكر خبر المبتدأ «أنت»؛ ليدل على خبر المبتدأ «نحن».

ومن أمثلة ذلك قول عمرو بن أحمد الباهلي [الطويل]:

رَمَانِي بِأَمْرٍ كُنْتُ مِنْهُ وَوَالِدِي ... بَرِيئاً وَمِنْ أَجْلِ الطَّوِيِّ رَمَانِي

حيث حذف الشاعر هنا كلمة «بأمر» في عجز البيت؛ لدلالة الصدر عليه، فهو يريد أن يقول: من أجل الطوي رماني بأمر.

فالمستقرىء لأساليب العرب، يلمح بوضوح أن الحذف إنما تستعمله العرب إذا دل دليل لفظي، أو غير لفظي على مراد المتكلم، والقرآن الكريم ذاخر بالشواهد والنماذج على ذلك؛ جرياً على أساليب العرب.

مثال ذلك قول الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦] أي: من عمل صالحاً فعمله لنفسه، ومن أساء فإساءته على نفسه، ومن ذلك أيضاً قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿واللائي يَئِسْنَ مِنَ المَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِن ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثلاثَةُ أَشْهُرٍ واللائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤] أي: واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة أشهر.

وأما علماء الشافعية الذين ذهبوا إلى وجوب حمل المطلق على المقيد في صورة تعدد الحكم دون الحادثة، تنازعوا في موجب الحمل، فقَدْ ذهبت طائفة منهم إلى أن موجب الحمل هو اللغة، من غير نظر إلى قياس أو دليل، وجعلوه من باب المحذوف، فإن أهل اللسان العربي يحذفون القيد في موضع؛ استناداً على دلالة ذكره في موضع آخر من الكلام، مثال ذلك في قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَالحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالحَافِظَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] أي: والحافظات لها، ومثله أيضاً قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿والذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً والذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] أي: والذاكرات الله كثيراً، فقد دل عليه ما سبق.

وقد رد هنا بأن المراد بالآية الكريمة: «والذاكرات الله» حيث انصرف الكلام إلى ذكر الله مطلقاً، فلا يتأتى تقييده بصرفه إلى جميع أنواع الذكر؛ لأنَّ الخطاب إنما ورد في سياق المدح لهن وإرشادهن إلى ذكر الله مطلقاً بغير قيد.

ومما ينبغي أن نذكره هنا أن طائفة من الفقهاء ينكرون حمل المطلق على المقيد من جهة اللغة، ودللوا على ذلك بأن إطلاق المطلق يستلزم الأمر به وإيقاعه دون غيره، فلو قلنا بتقييده باللفظ المقيد، لكان من الواجب أن يكون بين المطلق والمقيد صلة، وإلا فإن تقييده ليس بأولى من إطلاقه، وترجع الصلة بين المطلق والمقيد إلى اللفظ أو الحكم، أما صلة اللفظ فإنما تكون بالعطف أو الإضمار، وإن صلة كهذه غير موجودة بين المطلق والمقيد، بينما الصلة التي مرجعها الحكم فهي قسمان:

الأول: أن يتفق المطلق والمقيد في علة تقييد الحكم فيهما بالصفة، ولا علاقة لهذا بالتقييد باللفظ؛ لأنه من باب التقييد بالقياس.

الثاني: أن يكون الحكم فيهما مقيداً في كفارة، غير مقيد في كفارة أخرى مانعاً من التعبد، فإن المصلحة قد تكون بإيجاب التقييد فيهما، وقد تكون المصلحة في اختلافهما بذلك التقييد، فلو جاز لنا حمل المطلق على المقيد مع عدم وجود الصلة بينهما، لجاز لنا إثبات البدل لأحدهما؛ لأن الآخر قد تحقق له البدل.

وأما أهل التحقيق من الشافعية، فقد قالوا بأن موجب الحمل هو القياس الصحيح الذي يقتضى التقييد، كما في تقييد الرقبة بالمؤمنة في آيتي الظهار والقتل.

قال الشيرازي: «وإن لم يعارض المقيد مقيدٌ آخرُ كالرقبة في كفارة القتل، والرقبة في الظهار، قيدت بالإيمان في القتل بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وأطلقت في الظهار بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة: ٣] حمل المطلق على المقيد، فمن أصحابنا من قال: يحمل من جهة اللغة، أي: بمجرد ورود اللفظ من غير حاجة إلى جامع؛ لأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة، أي: أن بعضه يفسّر بعضاً، فإذا قيدت الرقبة في كفارة القتل بالإيمان قيدت في كفارة الظهار به.

وقال بعضهم: يحمل من جهة القياس ـ أي: قياس المطلق عل المقيد بجامع بينهما وهو اتحاد الحكم ـ وهو الأصح.

وقال أصحاب الإمام أبي حنيفة: لا يجوز حمل المطلق على المقيد؛ لأن ذلك زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، وربما قالوا: لأنه حمل منصوص، والدليل على أنه لا يحمل من جهة اللغة أن اللفظ الوارد فيه التقييد وهو القتل، لا يتناول المطلق وهو الظهار، فلا يجوز أن يحكم فِيهِ بحكمه من غير علة كلفظ البُرِّ؛ لما لم يتناول الأرز، لم يجز أن يحكم فيه بحكمه من غير علة، فكذلك هنا، والدليل على أنه يحمل عليه بالقياس هو أن حمل المطلق على المقيد تخصيص عموم بالقياس، فصار كتخصيص سائر العمومات.

وذهب بعض العلماء إلى عدم جواز الحَمْل بالقياس، واستدلوا على فساد ذلك الحمل بحجج تثبت ما ذهبوا إليه، بينما رأى البعض أن موجب الحمل هو العقل، فالعقل عندهم هو الأصل في جواز الحمل، غير أنهم لم يسوقوا حجة تؤكد ما ذهبوا إليه، ولعل هذا الرأي هو أضعف الآراء في هذه القضية.

• شُرُوطُ حَمْلِ المُطْلَقِ عَلَى المُقَيَّدِ:

لقد اشترط من قال بحمل المطلق على المقيد عدة شروط يجدر بنا أن نذكرها كالآتي:

١ ـ اشترطوا أن تكون الذَّوَات ثابتةً في كلٍّ من المطلق والمقيد، وأن يختصّ المقيّد بكونه من باب الصفات حتى يحمل المُطْلق عليه، أما إذا كان في أحدهما زيادة أو عدد في أَصْل الحكم، فلا يجوز حمل أحدهما على الآخر، على سبيل المثال إذا أوجب الشَّارع غسل أربعة أعضاء عند الوضوء مع إيجابه المسح على عُضْوَيْنِ عِنْدَ التيمم، فقد انعقد الإجماع على عدم جواز حمل مطلق التيمم على مقيد الوضوء، فلا

يلزم المكلف مسح أربعة أعضاء بدلاً من عضوين؛ حيث إن ذلك يعني إثبات حكم جديد، وإثبات حكم جديد يختص بالذوات دون الصفات، وجواز الحمل إنما يختص بالصفات دون الذوات، ومن الذين قالوا بهذا الشرط القفال الشاشي، وأبو حامد الإسفراييني، والماوردي، والروياني، والأبهري من المالكية.

٢ ـ اشترطوا أيضاً أن يكون للمطلق أصل واحد فقط، وعلى سبيل المثال: اشتراط عدالة الشهود في الوصية والرجعة، مع إطلاقها في البيوع وغيرها، فالشهادة شرط في الجميع، أما إذا وقع المطلق بين قيدين متنافيين، فإن اختلف السبب لم يحمل المطلق على أحد القيدين إلا بدليل، فيحمل على ما دل عليه القياس من باب أَوْلَىٰ، أو يحمل على ما قَوِيَ دليل حكمه، وممن ذهب إلى هذا الشرط أبو إسحاق الشيرازي، ونقل القاضي عبد الوهاب الاتفاق عليه، ونقضه الزركشي في «البحر».

٣ ـ واشترطوا أَنْ يكون حمل المطلق على المقيد في باب الأمر، أما في باب النهي والنفي فلا يصح الحمل؛ إذ يلزم في النهي والنفي الإخلال باللفظ المطلق، فلو قال الشارع مثلاً: لا تعتق رقبة، ثم قال: لا تعتق رقبة كافرة ولا مؤمنة، لم يجزئه إعتاق واحدة منهما، وقد ذهب إلى هذا الشرط كل من الآمدي وابن الحاجب وهو الأصح، كما اعتبر ابن دقيق العيد هذا الشرط، وجعله شرطاً في بناء العام على الخاص، وذهب صاحب «المحصول» وصاحب «المنهاج» إلى التسوية بين الأمر والنهي، فإذا قال: لا تعتق مكاتباً، ثم قال: لا تعتق مكاتباً كافراً ـ حمل الأول على الثاني، ويكون المنهى عنه هو إعتاق المكاتب الكافر، وأما الحمل عند الأصفهاني فإنه لا يقتصر على قسم من الكلام دون سائر الأقسام، بل هو جائز بإطلاق، ولعل الأصح في هذا الباب عدم جواز الحمل في النهي والنفي.

٤ ـ واشترطوا ألا يكون الحمل في باب الإباحة، وقد قال بهذا الشرط ابن دقيق العيد؛ لأنه ليس ثمة تعارض بين الدليلين حينئذ.

٥ ـ أن حمل المطلق على المقيد يكون إذا تعذر الجمع بين الدليلين المطلق والمقيد، أو عندما يتعذر العمل بكل منهما في موضعه الذي جاء فيه، أما إذا أمكن الجمع بين الدليلين: المطلق والمقيد، أو العمل بكلٍّ منهما في موضعه، فَإِنَّ عدم الحمل أولى من الحمل؛ لأَنَّ الحمل يقتضي إلغاء العمل بأحد النصين، وإعمال النصين أولى من إهمال أحدهما، وقد قال بهذا الشرط ابن الرفعة.

٦ ـ ألا يرد مع المقيد أمر زائد يبينه الشارع على ما ذكره في المطلق؛ بحيث يقصد بالقيد ذلك الأمر الزائد، ويذكر من أجله، فإذا ذكر المقيد ومعه زيادة مقصودة، فإن الحمل لا يصح؛ لأن ذكر القيد حينئذ إنما هو لأجل ذلك الأمر الخاص.

٧ ـ ألا يرد دليل على عدم التقييد، فإن ورد دليل على ذلك فإن الحمل لا يصح، بل يعمل بكل واحد من الدليلين في موضعه الذي ورد فيه، أي يعمل بالمطلق حيثما ورد مطلقاً، ويعمل بالمقيد حيثما ورد مقيداً.

❁ ❁ ❁

«أَشكال وصور التعارض بين المُطْلق والمقيد»

إنَّ مَدَار النزاع بين المطلق والمقيد إنما يمكن توضيحه في الأسباب المؤدية إلى تحقّق التعارض بين اللفظين، فذهبت الشافعية وأتباعهم إلى أن اتحاد الحكم في النصين موجب للتعارض بينهما، سواء اتَّحدَ الحُكْمُ فِيهِمَا أو اختلف، ففي هذه الحالة يجب الحمل، وبهذا اتسعت دائرة الحمل عندهم.

أما الأحناف فقد ذهبوا إلى أن التعارض لا يتحقق بمجرد اتحاد الحكم، بل لا بد من اتحاد السبب إلى جانب كون الإطلاق والتقييد في الحكم، فموجب التعارض عندهم هو اتحاد السبب والحكم معاً، مع كون الإطلاق والتقييد في الحكم، ولا حمل بغير هذا الموجب إلا لضرورة، وأما إذا اختلف السبب والحكم عندهم فلا حمل؛ وذلك لعدم تحقق موجبه وهو التعارض، وكذلك إذا جاء الإطلاق والتقييد في السبب.

وقد أدى هذا النزاع بين الأصوليين في موجب التعارض بين المطلق والمقيد إلى تعدد صور ذلك التعارض تبعاً لاختلاف مذاهبهم في هذا الشأن؛ لذا يجدر بنا أن نتكلم عن كل صورة من تلك الصور بالتوضيح والتفسير، حتى نعرف مواضع الخلاف والوفاق بين الفقهاء في هذه القضية، ونجمل هذه الصور كما يلي:

١ ـ أن يتحد النصان حكماً وسبباً والإطلاق والتقييد في الحكم.

٢ ـ أن يتحد النصان حكماً وسبباً والإطلاق والتقييد في السبب.

٣ ـ أن يتحد النصان حكماً واختلافهما سبباً والإطلاق والتقييد في الحكم.

٤ ـ أن يتحد النصان سبباً واختلافهما حكماً والإطلاق والتقييد في الحكم.

٥ ـ أن يختلف النصان حكماً وسبباً والإطلاق والتقييد في الحكم.

*** الصورة الأولى: اتحاد النصين حكماً وسبباً والإطلاق والتقييد في الحكم:**

ونقصد بالسبب هنا الموضوع الذي من أجله شرع الحكم. وفي هذه الحالة يتفق النصان في الحكم والسبب، ويرد الإطلاق والتقييد على الحكم وحده دون الموضوع الذي هو سبب الحكم.

ويلاحظ في هذه الصورة أن اللفظ لا يَخْلُو مِنْ ثَلاثَةِ أَشْكَال: إما أن يدل على

الإثبات في النصين، أو يدل على النفي، أو النهي، وتعتبر الحالتان الثانية والثالثة حالة واحدة، ويذكر الشوكاني أن العلماء اتفقوا على تقييد المطلق في هذه الصورة، يعني أن العلماء اتفقوا على حمل المطلق على المقيد، بحيث يكون المقيد مبيناً لحكم المطلق، ومبيناً لمقصود الشارع منه، كما اتفق أكثر الشافعية هنا على حمل المطلق على المقيد، درءاً للتعارض بين النصين؛ وذلك بسبب اتحادهما في الحكم، كما أن اتحاد الموضوع فيهما هو أيضاً سبب في وجود التنافي بينهما، ولا يمكن دفع هذا التعارض إلا باعتبار المقيد مبيناً للمطلق، وذلك بحمل المطلق على المقيد، ولهذه الصورة وجوه يمكن أن نذكرها فيما يلي:

١ ـ **حالة الإثبات:** اتفق الأئمة الأربعة ومن لفَّ لفهم على وجوب تقييد المطلق في هذه الحالة، فهم يوجبون حمل المطلق على المقيد، باعتبار المقيد مبيناً لحكم المطلق، ومبيناً لمقصود الشارع منه، قال صاحب مختصر التحرير: «فإن كانا مثبتين، أو في معنى المثبت كالأَمْرِ، كأعتق في الظهار رقبة، ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، حمل منهما مطلق ولو تواتراً على مقيد ولو آحاداً عند الأئمة الأربعة وغيرهم، وذكره المَجْدُ إجماعاً، وحكى فيه خلاف عند الحنفية والمالكية. والحَمْلُ هُنَا يَعْنِي أَنَّهُ لا يجزىء المكلف إلا أن يُعْتق رقبة مؤمنة دون غيرها من الرَّقَبَات؛ حملاً لمطلق الرقبة في الأول، على قيد المؤمنة في الثاني، وإنما وجب حمل المُطْلق على المقيد هنا، لأن من أخذ باللفظ المقيد بالمؤمنة، يصدق عليه أنه عمل بدلالة المُطلق، وخرج من العهدة، أما من أخذ بالمطلق فلا يصدق عليه أنه وَفَّى العمل بدلالة المقيد، فكان الواجب والأولى أن يجمع بين النصين، وذلك لا يتأتى إلا بحمل المطلق على المقيد، أي باعتبار المقيد مبيناً وموضحاً مقصود الشارع باللفظ المطلق.

وقد يقول قائل: إذا كان دليل الإطلاق متواتراً والمقيد آحاداً، فهل يقيد الآحاد المتواتر؟ والجواب أن هذا مبني على ما ذهب إليه الفقهاء في الزيادة على النص هل تعتبر نسخاً أم لا؟.

والذي يستقرىء أقوال الأصوليين، يجد أنهم تنازعوا في كون الزيادة على النص نسخاً فقد تكون الزيادة عبادة مستقلة، أو غير مستقلة، أما العبادات المستقلة فاتفق العلماء على أنها ليست نسخاً كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على وجوب الصلاة، فإيجاب الزكاة لا ينسخ وجوب الصلاة؛ لأن النسخ يقتضي رفع الحكم وتبديله، وهنا لم يتغير حكم الصلاة المزيد عليه، بل بقي على وجوبه، واستمر إجزاؤه إلى آخره؛ لكننا نرى أنهم تنازعوا في زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس، فقد ذهب جمهور العلماء إلى القول بعدم النسخ، وقال بعض العراقيين بالنسخ؛ لأن زيادة صلاة على الخمس

المفروضة تنفي الوسطية عن الوسطى، فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى بقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

*** وأما العبادات غير المستقلة فهي على ثلاثة أحوال:**

أولاً: أن تكون الزيادة مع العبادة الأُولَى جُزءين لعبادة، ولا تعتبر الأولى إذا أفردت بأن لم يضم إليها الزيادة، كزيادة ركعة في صلاة الفجر مثلاً.

ثانياً: أن تكون الزيادة شَرْطاً للأولى، ولا تجعلا جزءين لعبادة كالطهارة في الطواف.

ثالثاً: أن تكون الزيادة منفية بمفهوم الأول، كإيجاب الزكاة في المعلوفة، بعد إيجابها في السائمة، فهذه هي الصور التي تنازع فيها الفقهاء على الطرق التالية:

الأول: أن الزيادة على النص ليست نسخاً، وهو مذهب الشافعية والحنابلة، وهو قول الشافعي ـ رحمه الله ـ وأبي علي وأبي هاشم.

الثاني: الزيادة على النص تعتبر نسخاً مطلقاً، وهو مذهب الأحناف ومن لف لفّهم من العلماء.

الثالث: إذا كانت الزيادة ترفع بمفهوم الأول، كانت نسخاً وإلا فلا؛ كما إذا نص الشارع مثلاً على أن في سائمة الغنم زكاة، ثم قال بعد ذلك: في المعلوفة زكاة.

الرابع: إذا أحدثت الزيادة تغييراً في المزيد عليه، بحيث يكون وجوده كعدمه ـ فلا اعتداد بفعله بعد الزيادة إلا أن يستأنف، وكان ذلك نسخاً كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، فإن الركعتين لا تجزئان المكلف لو صلاَّهُمَا دُونَ الرّكعة. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: إن كانت الزيادة تخرج الأصل عن اعتباره الأول، بحيث لا يعتد به ولا يعتبر لو فعل وحده، فإنه يكون نسخاً كزيادة ركوع أو سجود، وإن لم يكن كذلك بأن صح فعله وحده بعد الزيادة لم يكن نسخاً، مثل زيادة التغريب على الحد، وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف. وقال أبو الحسين البصري في المعتمد: إذا رفع الزائد حكماً ثبت بدليل شرعي كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أو بالمفهوم، أما إذا ثبت بالبراءة الأصلية ـ أي: بالدليل العقلي ـ لم يكن نسخاً، وهذا هو ما جرى عليه سيف الدين الآمدي، وأبو عمرو بن الحاجب.

الخامس: إذا كانت الزيادة متحدة مع المزيد عليه، بحيث ينتفي التعدد أو الانفصال بينهما كانت نسخاً وإلا فلا، كزيادة ركعة على ركعتين؛ إذ لو عدمت الركعة لم يكن للركعتين أثر: لأن الثلاث هي الواجبة، وهذا ما اختاره حجة الإسلام الغزالي (قَدَّسَ الله سره).

السادس: إذا رفعت الزيادة حكماً شرعياً ثبت بدليل شرعي ـ كان ذلك نسخاً، وإلا فلا؛ لأن ذلك هو حقيقة النسخ.

وإليك بيان مذاهب وآراء العلماء في هذه المسألة، فنقول: الزيادة على النص لها صورتان:

الأولى: أن تكون الزيادة نافية لما أثبته النص الأول، أو مثبتة ما نفاه الأول، ومثل هذا يعتبر نسخاً بالاتفاق؛ مثال ذلك: تحريم الحمر الأهلية، وذي الناب من السباع، وذي المخلب من الطير، وغير ذلك، فقد حرم الشارع ذلك بالسُّنَّة النبوية زيادة على قوله تعالى: **﴿قُل لا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾** [الأنعام: ١٤٥] علماً بأن الآية الكريمة لا تحرم الحُمر الأهلية، ولا ما ذكر معها، وعليه فإن السُّنَّة النبوية قد جاء بهذا الحكم زيادة على النص، محرمة ما أباحه النص، فهي إذن ناسخة لما أباحه النص من قبل ورودها.

الثانية: وَلَهَا صورتان:

١ ـ أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه، على وجه لا يكون شرطاً فيه؛ مثل زيادة تغريب الزاني البكر على جلده مائة الواردة في الحديث: «خذُوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام».

٢ ـ أن تكون الزيادة متعلقة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط، وكلا الحكمين واحد، فالتغريب جزء لا يتجزأ من الحد، فزيادته على الجلد عبارة عن زيادة جزء من الحد، ومثله زيادة ركعتين في الرباعية؛ باعتبار أن الصلاة فرضت في بادىء الأمر ركعتين، ثم زيدت ركعتين أخريين في صلاة الحضر، في حين استقر الأمر على ركعتين في صلاة السفر؛ كما ورد في حديث عائشة.

أما زيادة الشرط فمثل زيادة وصف الإيمان في الرقبة الوارد في كفارة اليمين والظِّهَار، فقد مال الجمهور إلى أن هذه الزيادة على النص لا تعتبر نسخاً؛ لأنها لا ترتفع حكماً شرعياً، بل رفعت الإباحة العقلية، وهي عبارة عن البراءة الأصلية، أو ما يطلق عليه عند الأصوليين باستصحاب العدم الأصلي، حتى يرد دليل يصرفه، والزيادة على هذه الصورة عبارة عن زيادة أمر سكت عنه النص الأول، فلم يتعرض له بالإثبات أو النفي، ونازع في هذا أبو حنيفة من حيث منع أن يكون التغريب جزءاً من الحد، مع أن الحديث يوضح أن الجلد كان وحده مجزئاً، وقد دلت زيادة التغريب على عدم كفايته وحده، وهذا إنما يعتبر نسخاً؛ لأن الجلد مستقل بتمام الحد؛ بناء على أن

المتواتر لا ينسخ بالآحاد، فإن آية الجلد متواترة، والسُّنَّة التي تفيد زيادة التغريب خبر آحاد، والإمام أبو حنيفة إنما أراد برأيه أن الزيادة نسخ، والمتواتر لا يصح أن ينسخ بخبر الواحد، وعلى هذا لم يقبل ثبوت التغريب بخبر الواحد.

أما جمهور العلماء فقد رأوا أن شرط وصف الإيمان في الرقبة الوارد في كفارة اليمين والظِّهار ـ لا يعتبر نسخاً، فيجب العمل به؛ وذلك حملاً لمطلق الرقبة الوارد في كفارة اليمين والظهار على المقيدة بالإيمان الوارد في كفارة القتل خطأ.

ومنع ذلك الإمام أبو حنيفة؛ لأن الزيادة على النص نسخ، وحمل المطلق على المقيد لا يتأتى أن يكون دليلاً على النسخ.

والحق في هذا أنه لا تعارض بين هذا النوع عن الزيادة وبين النص الأول، وأنه يشترط التنافي بين الناسخ والمنسوخ، بحيث يقتضي أحدهما خلاف ما يقتضيه الآخر، ويتعذر الجمع بينهما، فالزيادة هنا مسكوت عنها، فإن قال قائل: إن مفهوم المخالفة يدل عليه، فالجواب أن الحنفية تمنع العمل بمفهوم المخالفة، فإن قول الله عَزَّ وجَلَّ: **﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾** [النور: ٢]، حيث لا دلالة فيه على وجود أمر آخر بدليل آخر؛ لأنه لا يدل على الحصر، وانطلاقاً من هذا، فإن الزيادة مسكوت عنها في النص الذي تقدم، والزيادة إنما ترفع البراءة الأصلية لا حكماً شرعياً ثبت بدليل شرعي، وليس من الممكن التسليم بأن قوله تعالى: **﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ واحدٍ منهما مائَةَ جلدة﴾** يدل على عدم التغريب بمفهوم استقر حيناً من الزمن، ثم وردت زيادة التغريب حتى يقال: إنها نسخ، فإن من المحتمل أن النبي ﷺ قد ذكر زيادة التغريب متصلة عند نزول آية الجلد لمجرد البيان؛ إذ ليس هناك مفهوم يفيد الاقتصار على الجلد دون التغريب، على أن دليل الانفصال بينهما قد ورد في السنة النبوية، وهو قوله ﷺ: «خذوا عني...» في الحديث المتقدم، فالسبيل إلى ذلك هو آية الحد.

ولقائل أن يقول: هل يكون الحكم واحداً إذا تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق؟ والجواب: أن العلماء قد تنوعت آراؤهم في هذه المسألة، فيرى فريق منهم أنه إذا اتفق الحكم في النصين، واتحد موجبهما ـ أي سببهما ـ وكانا في سياق الإثبات، كأن ينص الشارع: أعتقوا رقبة، ثم يقول بعد ذلك: أعتقوا رقبة مؤمنة، وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، كان المقيد ناسخاً للمطلق بالنسبة إلى ما يصدق عليه دون المقيد. أما إذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل، أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً، أو تقارنا، أو جهل تاريخهما ـ فقد ذهب بعض العلماء إلى حمل المطلق على المقيد؛ جمعاً بين دليلي الإطلاق والتقييد، ويرى فريق آخر أن المقيد

ينسخ المطلق إذا تأخر دليل التقييد عن وقت الخطاب به، تماماً كما لو تأخر عن وقت العمل به بجامع التأخر في كل منهما.

ويرى فريق آخر: أن المقيد يحمل على المطلق ولو بعد العمل بالمطلق؛ وذلك بإلغاء القيد الوارد فيه، وقد عللوا لذلك؛ لأن ما في المقيد جزئي من المطلق فلا يقيد المطلق به، فإن ذكر فرد من أفراد العام لا يخصص العام.

وقد نوقش هذا المذهب بأن هناك فرقاً بين جزئي من العام والخاص، وجزئي من المطلق والمقيد؛ لأن مفهوم القيد يعتبر حجة، فيقيد به المطلق، أما ذكر فرد من أفراد العام، الذي يعتبر من مفهوم اللقب فليس بحجة إطلاقاً؛ لأن مفهوم اللقب كذلك.

ويجاب عن هذه المناقشة بأن ذكر فرد من أفراد العام هو الذي يعتبر من قبيل مفهوم اللقب وليس ذكره، وأيضاً فإن أي فرد من أفراد العام قد يكون صفة وليس لقباً، وحينئذ يعتبر مفهومه، ويخصص به العامُ، وقد يكون فرد من أفراد المطلق من مفهوم اللقب ـ كأعتق رقبة؛ أعتِقْ زيداً ـ فإذا عولنا على ما قالوه من الفرق المذكور لم يصح القول بحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الصورة، وحينئذ يكون الفرق مشكلاً إلا إذا كان ذلك بحسب الغالب.

أما إذا انتفى الدليلان، فإن من قال بالمفهوم، يحمل المطلق على المقيد إذا لم يتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق، فإن تأخر المقيد نسخ ذلك المطلق بالنسبة إلى ما صدق عليه دون المقيد.

ومن نماذج حالة الإثبات، ما روي عن سعد بن أبي وقاص أن رجلاً قال للرسول ﷺ: «إني أفطرت في رمضان فقال له النبي ﷺ: أعتق رقبة، أو صم شهرين، أو أطعم ستين مسكيناً»؛ كما روي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال في حديث الأعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟».

ومن البين هنا أن موضوع الحديثين شيء واحد، وهو الفطر عمداً في نهار رمضان، وأن الحكم أيضاً فيهما واحد، وهو إيجاب صيام شهرين، لكن الوجوب في الصوم في الحديث الأول جاء مطلقاً عن قيد التتابع، ووجوبه في الثاني جاء مقيداً بقيد التتابع، وكل من الإطلاق والتقييد بالتتابع داخل على الحكم، وهو وجوب صيام الشهرين، لا على سبب الحكم، وهو التعدي على حرمة الشهر الكريم بالإفطار عمداً في نهار رمضان.

فالأحناف هنا يرون تعارضاً بين مطالبة المكلف بصيام شهرين من غير إلزام بالتتابع، وبين مطالبته بصيام شهرين متتابعين، فالأول يستلزم أنه يجزىء المكلف صوم شهرين متتابعين، بينما الثاني يستلزم أنه لا يجزىء المكلف إلا أن يصوم شهرين

متتابعين، ولو صام شهرين غير متتابعين فلا يخرج من العهدة، ولا يحقق به الامتثال؛ لذا فقد رأت الحنفية هنا وجوب الحمل، أيْ تَقْيِيد مطلق الصوم في الحديث الأول بقيد التتابع في الحديث الثاني؛ وذلك من أجل التوفيق بين النصين؛ دفعاً للتعارض بالجمع بينهما عن طريق قصر الحكم على أحد نوعيه، دون حاجة إلى دليل من الخارج لمثل هذا الحمل.

ووافقت الشافعية الحنفية هنا على وجوب الحمل، غير أنهم يحملون الحديث الأول على الإفطار بالوقاع عمداً في نهار رمضان، كما هو في الحديث الثاني، وعلى هذا فإن الموضوع يكون متحداً اتحاداً تاماً من كل وجه، فتكون الكفارة هنا واجبة على من أفطر بالوقاع عمداً في رمضان، دون من أفطر عمداً بطعام أو شراب في شهر رمضان.

ومن أمثلة هذا أيضاً قول الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ في كفارة اليمين: **﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾** [المائدة: ٨٩]، وفي قراءة عبد الله بن مسعود: **﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾** فمن الملاحظ هنا أن الموضوع والحكم متحدان، والإطلاق والتقييد واردان على الحكم لا على سببه، فيحمل مطلق الأيام في الأول على الثاني المقيد بقيد التتابع، بمعنى أننا نقيد الأيام المطلوب صومها بقيد التتابع.

فالأحناف هنا يشترطون التتابع في كفارة اليمين؛ لأن قراءة عبد الله بن مسعود تصلح عندهم لتخصيص عام الكتاب، وتقييد مطلقه؛ لأنها قراءة مشهورة.

أما الشافعية ومن لف لفهم فهم لا يحفلون بغير القراءات المتواترة، فلا يذهبون هنا إلى حمل المطلق على المقيد؛ لأن قراءة عبد الله بن مسعود غير متواترة، فلا تقيد مطلق الكتاب.

٢ ـ حالة النهي أو النفي:

من أمثلة هذه الصورة قول النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بشهود».

فإن الشَّافعية هنا يذهبون إلى حمل المطلق على المقيد، أي: مطلق الأول على الثاني، أما الأحناف فإنهم يأخذون المطلق على إطلاقه من غير تقييد، ونلاحظ أن الأحناف قد خالفوا قاعدتهم من غير وجه حق معتبر.

❀ ❀ ❀

ثانياً ـ اتحاد النصين حُكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في السبب:

في هذه الصورة نجد أن الموضوع يكون واحداً في النصين، وكذلك الحكم فيهما واحد، لكن الإطلاق والتقييد واردان على السبب الذي من أجله شرع الحكم. مثال ذلك ما رواه سيدنا عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ في صدقة الفطر حيث قال:

«فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين...» الحديث، كما روى عنه أيضاً قوله: فرض رسول الله ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى، والحر والمملوك صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير...» الحديث.

حيث يلاحظ هنا أن الموضوع في النصين واحد، وهو زكاة الفطر، وأن الحكم فيهما واحد كذلك، وهو وجوب صدقة الفطر، إلا أن الإطلاق والتقييد وردان على السبب الذي يتعلق به وجوب الزكاة، وهو مَنْ يدخل في نفقة المزكي، أو يلي شأنه وأمره.

والواضح أيضاً أن سبب الوجوب في الرواية الأولى، هو من ينفق عليه المزكي ويعوله من المسلمين، وأن سببه في الرواية الثانية، هو من ينفق عليه المكلف ويلي أمره مطلقاً، سواء كان مسلماً أو غير مسلم.

فجمهور علماء الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد هنا، بل يعملون بكل واحد من النصين، فالمسلم وغيره في نظرهم سواء في وجوب صدقة الفطر، فهم إذاً يوجبون على المكلف المسلم زكاة من يعولهم، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، فلا يعتبرون المقيد مبيناً لما في المطلق؛ لأن الإطلاق والتقييد في السبب، فلا تعارض بين النصين حتى نحمل المطلق على المقيد، ونجعل المقيد بياناً لما في المطلق، فإنه يصح في نظرهم أن يكون الحكم الواحد مسبباً لعدة أسباب؛ كما هو الحال في انتقال الملك من شخص لآخر، فالانتقال في هذه الصورة حكم واحد مسبب عن أسباب عديدة، منها البيع، والهبة، والوصية، فيجب العمل عندهم بالمطلق والمقيد، وإنما ذهب الأحناف هذا المذهب؛ لما فيه من الحيطة، فإن عدم الحمل فيه خروج عن العهدة.

وَهَكَذَا نَجِدُ أن الأحناف هنا لا يحملون المطلق على المقيد، بل يعملون بكل منهما في موضعه الذي ورد فيه، فيوجبون على المسلم أن يؤدي الزكاة عن كل من ينفق عليه ويعوله، مسلماً كان أو غير مسلم؛ لأنه ليس هناك تعارض بين النصين، فقد يكون للحكم الواحد أكثر من سبب، فينبغي إذاً أن يعمل باللفظين، فقد يكون ملك العبد مطلقاً سبباً لوجوب صدقة الفطر بأحد النصين، وقد يكون ملك العبد المسلم سبباً لوجوبها بالنص الآخر.

أما علماء الشافعية والمالكية والحنابلة، فإنهم يحملون هنا المطلق على المقيد، ويجعلون المقيد في هذا الباب مبيناً لما ورد في المطلق، فهم يكتفون باتحاد الموضوع والحكم، ويكون النصان في نفس القوة، وهكذا نرى أنهم لا يوجبون على المسلم دفع الزكاة إلا عمن يعولهم من المسلمين.

ومن أمثلة هذا الباب قول النبي ﷺ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ زَكَاةٌ»، وقوله ﷺ: «فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ».

إن الموضوع هنا واحد، وهو زكاة الإبل، والحكم فيهما متحد، وهو وجوب الزكاة فيهما، وإنما دخل الإطلاق والتقييد على سبب الحكم، وهو العدد الخاص من الإبل التي تجب فيها الزكاة، ولا يجوز هنا حمل المطلق على المقيد إلا بدليل شرعي، وقد نهض الدليل الشرعي على وجوب تقييد المطلق هنا بقول النبي ﷺ: «لَيْسَ فِي العَوَامِلِ وَالحَوَامِلِ وَالمَعْلُوفَةِ صَدَقَةٌ».

❀ ❀ ❀

ثالثاً ـ اتحاد النصين حكماً واختلافهما سبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

في هذه الصورة نجد أن الحكم يتحد في النصين المطلق والمقيد، لكن الموضوع الذي شرع الحكم من أجله يختلف، فالحكم فيهما واحد والسبب مختلف، مثاله: قول الله عَزَّ وَجَلَّ في كفارة القتل الخطأ: **﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾** [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى في كفارة الظهار: **﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾** [المجادلة: ٣].

فموضوع النّص الأول يتعلق بالقتل خطأ، والنص الثاني يتعلق برجوع المظاهر من زوجته في ظهاره، والحكم في النصين هو تحرير الرقبة، لكن الرقبة في الأول قيدها الشارع بالإيمان بينما أطلقها في الثاني عن أي قيد.

فعلماء الحنفية هنا لا يحملون المطلق على المقيد إلا بدليل، فهم يوجبون العمل بكل من النصين؛ ولهذا فإنه يجب على القاتل خطأ أن يحرر رقبة مؤمنة، ولا يجزئه تحرير غيرها من الرقاب. وأما المظاهر الذي يريد أن يعود في ظهاره، فيجزئه أن يحرر أي رقبة شاء من الرقبات دون تقييد بالمؤمنة، فإذا أخرج المؤمنة أجزأه، وإن أخرج كافرة أجزأه ذلك، وخرج من العهدة.

فمعظم الحنفية قد أوجبوا هنا العمل بكل نص في موضعه الذي ورد فيه؛ وذلك لعدم الحاجة إلى البيان؛ لأن حمل المطلق على المقيد عندهم إنما يكون عند الحاجة.

أما الشافعية ومن لف لفهم فقد أوجب فريق منهم هنا حمل المطلق على المقيد؛ بناء على اتحاد النصين في الحكم، وهو وجوب تحرير رقبة، واتحاد الحكم إنما يوجد تعارضاً بين النصين، ولا يدفع هذا التعارض إلا بحمل المطلق على المقيد، فلا يصح عندهم أن يعتق المظاهر رقبةً كافرة، كما لا يصح ذلك للقاتل خطأً.

وقد ذهبت طائفة أخرى من علماء الشافعية مذهب الحنفية، غير أنهم قالوا بحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة؛ لأن مراد الشارع في النصين إنما هو التكفير عن

أمر عظيم، وقد ظهر أن الشارع الحكيم قيد الرقبة في إحدى الكفارتين، فوجب حمل المطلق منهما على المقيد، وذلك من باب الاحتياط بتحقيق الانقياد بالمقيد.

ومن نماذج هذا الباب قول الله عَزَّ وجَلَّ في البيع: **﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾** [البقرة: ٢٨٢]، وقوله عَزَّ وجَلَّ في مراجعة الرجل زوجه: **﴿وَأَشْهِدُوا ذوي عدل منكم﴾** [الطَّلاق: ٢]، فالحكم واحد في النصين، وهو وجوب الشهادة في الموضعين، وأن الموضوع فيهما مختلف، فالنص الأول موضوعه خاص بالبيع، أما الثاني فموضوعه خاص بمراجعة الرجل زوجته، لكن الشهادة في النص الأول وردت مطلقة، بينما وردت في النص الثاني مقيدة بالعدالة، ولا يحمل المطلق على المقيد هنا إلا بدليل، فقد ورد الدليل الشرعي على اعتبار العدالة في كلا الموضعين، وذلك في قول الله عَزَّ وجَلَّ: **﴿يَأَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾** [الحجرات: ٦].

ومن أمثلة الباب أيضاً قوله تعالى في كفارة التمتع للحاج: **﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّام فِي الحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾** [البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى في كفارة اليمين: **﴿فَمَنْ لَمْ يجد فصيام ثلاثة أيام﴾** [المائدة: ٨٩] بزيادة لفظ «متتابعات» على قراءة ابن مسعود.

❀ ❀ ❀

رابعاً ـ اتحاد النصين سبباً واختلافهما حكماً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

وفي هذه الصورة يتحد موضوع الحكم، بمعنى أن السبب الذي من أجله شرع الحكم يكون واحداً في النصين، لكن الحكم فيهما يكون مختلفاً، فحكم الأول يخالف حكم الثاني، على الرغم من اتحادهما في السبب، أما الإطلاق والتقييد فهما واردان هنا على الحكم لا على السبب؛ مثال ذلك قول الله عَزَّ وجَلَّ في آية الوضوء: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلىٰ الصَّلاةِ فَاغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾** [المائدة: ٦]، وقوله تعالى في آية التيمم: **﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءَ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ﴾** [المائدة: ٦].

فالواضح أن موضوع النصين واحد، أي: أن السبب الذي شُرع له الحكم متحد، وهو إزالة الحدث بالتطهر، كما أن الحكم في النَّصيَّن مختلف، ففي النص الأول نرى أن الحكم هو وجوب غسل اليدين، وفي الثاني نرى أن الحكم هو وجوب المسح، إلا أنَّ غسل اليدين في النص الأول قد جاء مقيداً بالمرفقين، وجاء المسح في النص الثاني مطلقاً بخلوه عن أي قيد.

واجتمعت كَلِمَةُ العلماء هنا على أنه لا يحمل النص المطلق على المقيد، كما أوجبوا العمل بكل نصّ منهما في الموضع الذي ورد فيه، فالنص المطلق يؤخذ على إطلاقه، والمقيد على تقييده؛ ذلك لأن الحمل إنما يكون عند تحقق موجبه، وهو التعارض الناشيء عن اختلاف الحكمين، ولا تعارض هنا بين النصين، ولا عبرة باتحاد السبب فيهما ما دام أن الحكم فيهما مختلف، وعلى هذا، فإن المطلق لا يحمل على المقيد في هذه الصورة، إلا إذا دل دليل شرعي على وجوب الحمل؛ ولا دليل يدل على ذلك.

وقد نازع في هذا بعض الشافعية، وتدل ظاهر الرواية عند الحنفية أن المطلق هنا يحمل على المقيد، فيجب مسح اليدين إلى المرفقين عند التيمم، فقد روى أبو أمامة وابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»، وهذا ما ذهب إليه الشافعية في مذهبهم.

أما علماء المالكية والحنابلة فقد عملوا هنا بالمطلق على إطلاقه، وجعلوا التيمم الواجب إلى الكوعين؛ بسبب أن الحديث عندهم لم يصح، حتى إن الإمام أحمد يقول: من قال: إن التيمم إلى المرفقين فإنما هو شيء زاده من عنده.



خامساً ـ اختلاف النصين حكماً وسبباً، والإطلاق والتقييد في الحكم:

في هذه الصورة يكون النصان مختلفين في الموضوع والحكم معاً، فالسبب الذي شرع من أجله الحكم غير متحد، وكذلك الحكم ليس واحداً في الموضعين، أما الإطلاق والتقييد هنا فواردان على الحكم.

واتفق جمهور العلماء هنا على عدم حمل المطلق على المقيد؛ بسبب عدم التعارض بين النصين، وينشأ عدم التعارض هذا عن انتفاء الارتباط بينهما، فلا حاجة إذا لجعل المقيد هنا مبيناً للمطلق، بل يؤخذ كل من النصين على ما هو عليه، فيعمل بالمطلق على إطلاقه، وبالمقيد على تقييده.

الأمثلة التي ندلل بها على هذا الباب قول الله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ في حد السرقة: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** [المائدة: ٣٨]، وقوله عَزَّ وَجَلَّ في آية الوضوء: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَىٰ الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ﴾** [المائدة: ٦].

فالواضح في هذين النصين أنّ لفظ الأيدي في النص الأول قد جاء مطلقاً عن أي

قيد، وأنه في الثاني قد جاء مقيداً بالمرافق، وظاهر لنا أن الحكم في النصين مختلف، فحكم النص الأول هو وجوب قطع يد السارق، وفي النص الثاني الحكم هو وجوب غسل اليدين؛ كما أنه اختلف السبب الذي شرع له الحكم في النصين ـ فنجد في النص الأول أنَّ سبب قطع يد السارق هو السرقة، ونجد في النص الثاني أن سبب غسل اليدين هو القيام إلى الصلاة، فالارتباط بين النصين غير موجود، فلا تعارض بينهما إذاً، وعلى هذا، فلا يحمل المطلق هنا على المقيد؛ لانتفاء موجبه وهو التعارض، بل يؤخذ كل من النصين، ويعمل به في الموضع الذي ورد فيه.

ومن الأمثلة التي ندلل بها على هذا الباب قول الله عَزَّ وجَلَّ في كفارة القتل الخطأ: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

❀ ❀ ❀

«الأَمْرُ والنَّهْيُ، وَأَثَرُهُمَا فِي اخْتِلافِ الأَئِمَّةِ»

لقد اخْتَلَفَتْ أَنْظَارُ وَآراءُ المُجْتَهِدِينَ والعلماء في مَدْلُولِ كُلٍّ من الأَمْرِ والنَّهْيِ، وتَرَتَّبَ على ذلك أثر كَبِيرٌ في اخْتِلافِ الأَحْكَامِ الفقهية، واخْتِلافِ كَثِيرٍ من الفروع؛ إِذْ أن من الأُمُور المُهِمَّةِ لخروج المُكَلَّفِ عن العُهْدَةِ ـ ضَبْطَ دَلالَةِ الأَوَامِرِ والنَّوَاهِي؛ لكي يكون المُكَلَّفُ على عِلْمٍ، وإِدْرَاكٍ في أدائه لِلْمَأْمُورَاتِ، واجتنابه لِلْمَنْهِيَّاتِ.

وَيَشْتَمِلُ هذا المَوْضُوعُ على ثلاثة مَبَاحِثَ:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: الأَمْرُ المُطْلَقُ

• مَاهِيَّةُ الأَمْرِ المُطْلَقِ[1] عند الأُصُولِيِّينَ:

تَنَوَّعَتْ آرَاءُ الأصوليين في تعريفه، وقد اختلفت كلمتهم اختلافاً بَيِّناً، ويَرْجِعُ هذا إلى اختلافهم في كَوْنِ الأَمْرِ:

(١) ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ١/٢٠٣، والبحر المحيط للزركشي: ٢/٣٤٢، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/١٢٠، وسلاسل الذهب للزركشي (ص١٢٠، ٢٠١)، والتمهيد للاسنوي (ص٢٦٤)، ونهاية السول له: ٢/٢٢٦، وزوائد الأصول له (ص٢٣٨)، ومنهاج العقول=

١ ـ لفظياً أم نَفْسِياً.

٢ ـ عدم صِحَّةِ التعريف عند فَرِيقٍ؛ لما وَرَدَ عليه من اعْتِرَاضَاتٍ جعلت الحَدَّ غَيْرَ مَانِعٍ أو جامع.

*** وَيَنْقَسِمُ الأَمْرُ إِلى قسمين:**

القسم الأول: نَفْسِي: وهو الطَّلَبُ القائم بِذَاتِهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ الذي هو أحد مدلول الكلام النَّفْسِيّ المتنوع إلى أَمْرٍ ونهي، وخبر واستخبار، فالأمر النفسي نَوْعٌ من أنواع هذا المَدْلُولِ.

القِسْمُ الثَّانِي: لفظيّ: وهو يَتَضَمَّنُ اللَّفْظَ الوَارِدَ في القرآن الكريم، والسُّنَّةِ النبوية المُطَهَّرَةِ، الذي قام بِتَبْلِيغِهِ الرسول ﷺ.

تَعْرِيفُ الأَمْرِ اللَّفْظِيِّ اصْطِلاحاً:

الأمر اللفظيّ المرَكَّبُ من «همزة وميم وراء»: أمر المسمى بالأمر اللساني، فمسمى اللفظ المُرَكَّبِ من الحروف الثلاثة بهيئتها المتقدمة هو صِيغَةُ الأمر، مثل: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكَاةَ**﴾ [المزمل: ٢٠]، و﴿**أَتِمُّوا الحَجَّ**﴾ [البقرة: ١٩٦]، اذهب، تَعَلَّمْ، ونحو هذا من صيغ الأَمْرِ الدالة على طَلَب الفِعْلِ، فإن صيغة «أقيموا الصَّلاةَ» وما عطف عليها لم تخرج عن كونها أفعالاً طَالِبَةً للصلاة، والزكاة، والحَجِّ، والذهاب والتعلم، هذا هو مُسَمَّى الأمر.

= للبدخشي: ٢/ ٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٦٣)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٢٦١، والمنخول للغزالي (ص٩٨)، والمستصفى له: ١/ ٨١، وحاشية البناني: ١/ ٣٦٦، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٣، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٠٣، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٤٦٤، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ٣٧، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص١٩٠)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٣/ ٢٦٩، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٣٣٤، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ١٩٣ ـ ١٩٨، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ٤٤، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٧٧، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ١٥٠، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص٢٤)، وشرح المنار لابن ملك (ص٩٢٧)، والموافقات للشاطبي: ٣/ ١١٩، وتقريب الوصول لابن جزيّ (ص٩٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص٩١)، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص٢٧)، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٤١، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٣٢٧).

أما مسمى الصِّيغَةِ، فهي دَلاَلَتُهَا على الوُجُوبِ، أو النَّدب.

وقد اختلفت آرَاءُ العلماء في مُسَمَّى الأَمْرِ اللساني، ومعناه إلى ثلاثة مذاهب:

الأول: مَذْهَبُ الجمهور؛ فقد عَرَّفُوا الأمْر بِهَيْئَتِهِ المذكورة المتقدمة ـ بأنه القول الطالب للفعل مُطْلقاً، وتفسير الإطلاق سواء أصدر الأمر من الأعلى للأدنى، كأَوَامِرِ الله تعالى وأَوَامِرِ الحاكم لِشَعْبِهِ، فإن الله ـ سبحانه ـ يعلو عن الخَلْقِ؛ لأنه خالق، وكذا الحاكم أعلى من شعبه، وهم المحكومون؛ ولهذا يقولون: الأمر الصَّادِرُ من الحاكم برقم كذا، أم كان صادراً من الأدنى إلى الأعلى، أم كان صادراً من المُسَاوِي لمُسَاويه، فكل هذا يسمى أمراً في اللغة.

وأما إذا خصّ العرف الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى بالسُّؤال، وخص المساوي بـ«الالتماس»، فهذا اصطلاح عرفي، وكلامنا في مُسَمَّى الأَمْرِ اللُّغَوِي؛ فإنه أمر في جميع الأحوال؛ لأن عُلَمَاءَ اللغة لم يفرقوا ـ في وَضْعِ لَفْظِ الأمر على مسماه التي هي صيغة «افعَلْ» ـ بَيْنَ صُدُورِهِ من الأعلى رتبة، أَوْ مِنَ الأَدْنَى، أو من المساوي. وإلى هذا مال البَيْضَاوِيُّ في «المنهاج».

الثاني: يرى فَرِيقٌ من المعتزلة، وطَائِفَةٌ كبيرة مِنَ الأَشَاعِرَةِ، أن الأمر هو القَوْلُ الطالب للفعل بِشَرْطِ صُدُورِهِ ممن هو أعلى رتبة، لمن هو أدنى منها.

الثالث: يرى الإِمَامُ الرَّازِيُّ، وابن الحاجب، والآمِدِيُّ أنه هو القول الطالب للفعل بِشَرْطِ الاستعلاء.

*** الأمر النفسي**:

مَاهِيَّتُهُ: هو الطَّلَبُ المُتَعَلِّقُ بإيجاد الفِعْلِ على سَبِيلِ الحَتْمِ والإلزام؛ ولهذا يكون تعريفه: هو الخِطَابُ الطالب للفعل طَلَباً جَازِماً. هذا إذا قلنا: إن الأَصْلَ في الأَمْرِ الإيجاب.

وعرفه ابن الحَاجِبِ في «مختصر المنتهى» بأنه «اقْتِضَاءُ فعل غير كف»، ولما رأى ابن الحاجب القُيُود المختلفة في التعريف قال: «على سبيل الاستعلاء»

قال السَّعْدُ، وصاحب «التيسير»: هذا تعريف الأَمْرِ النفسي[1].

(١) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: ١/ ٣٣٧.

وقد عرفه الغَزَالِيُّ بأنه «القَوْلُ المقتضي طَاعَةَ المأمور بفعل المَأْمُورِ به»، وهذا التعريف لإمام الحَرَمَيْنِ، والقاضي أبي بكر البَاقلانِيِّ.

❀ ❀ ❀

«صِيَغُ الأَمْر وَمَدْلُولاتُهَا»

إن المُسْتَقْرِئَ لِنُصُوصِ القرآن والسُّنَّةِ يُدْرِكُ أنه لا تُوجَدُ آيَةٌ من آيات الأحكام، أو حَدِيثٌ من أحاديث الأحكام ـ تخلو غالباً من صِيَغِ قَوْلٍ تدل على طَلَبِ مُوَجَّهٍ إلى المُكَلَّفِ بأمر، أو بِكَفٍّ عنه.

ولطلب الفعل صِيَغٌ مُخْتَلِفَةٌ نُورِدُهَا فيما يلي:

١ ـ **فِعْلُ الأَمْرِ**: وذلك بصيغته المعروفة؛ مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتوا الزَّكَاةَ**﴾ [الحج: ٧٨].

٢ ـ **صيغَةُ المُضَارِع المُقْتَرِن بِـ«لامِ الأَمْرِ»**؛ مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهر فَلْيَصُمْهُ**﴾ [البقرة: ١٨٥].

ومثل: ﴿**وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ**﴾ [الحج: ٢٩].

ومثل: ﴿**وَلْيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ**﴾ [الطلاق: ٧].

٣ ـ **صيغة المَصْدَرِ القائم مقام فعل الأمر**: مثل قوله تعالى: ﴿**فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ**﴾ [المائدة: ٨٩].

ومثل قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذين كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ**﴾ [محمد: ٤].

٤ ـ **جملة خبرية يراد بها الطلب**: مثل قوله تعالى: ﴿**والوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ**﴾ [البقرة: ٢٣٣].

إذ ليس المُرَادُ من هذا النَّصِّ الإخْبَارَ عن حُصُولِ الإرْضَاعِ من الوالدات لأولادهن، وإنما المُرَادُ هو أَمْرُ الوَالِدَاتِ بِإِرْضَاعِ أولادهن، وَطَلَبِ إيجاده منهن.

ومثل قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ [النساء: ١٤١].

فإن الظاهر من هذه الآية أنها لِلْخَبَرِ، وإنما المُرَادُ بها أَمْرُ المؤمنين ألا يُمَكِّنُوا

الكافرين من التَّجَبُّرِ عليهم، والتَّكَبُّرِ بأية صِفَةٍ كانت.

ومثل قوله ﷺ فيما أخرجه الشَّيْخَانِ: «لا تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ».

وقد اتَّفَقَ الأصوليون عَلَىٰ أَنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ تُسْتَعْمَلُ في مدلولات كثيرة، لكن لا تدلُّ على وَاحِدٍ من هذه المدلولات بعينه إلا بِقَرِينَةٍ، وهذه المدلولات هي:

١ ـ **الإِيجَابُ**: نحو قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾** [المزمل: ٢٠].

٢ ـ **النَّدْبُ**: مثل قوله تعالى: **﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيراً﴾** [النور: ٣٣].

والعَلاقَةُ بين النَّدْبِ والإِيجَابِ مُطْلَقُ الطلب، فهو الجامع بينهما.

٣ ـ **الإِرْشَادُ**: وهوِ مَدْلُولٌ من مدلولات صيغة الأمر المستعملة فيها؛ مثل قوله تعالى: **﴿فَاكْتُبُوهُ﴾**، وذلك في الدَّيْنِ.

ومثل الأمر بالشهادة في البيع؛ كقوله تعالى: **﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾** [البقرة: ٢٨٢].

٤ ـ **الإِبَاحَةُ**: نحو قوله سبحانه: **﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾** [المؤمنون: ٥١] فإن الأكل من الطيب مُبَاحٌ.

٥ ـ **التعجيز**: نحو قوله تعالى: **﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾** [البقرة: ٢٣]، فإن الإتيان بمثل آيةٍ من القرآن، أو سُورَةٍ مثل سُوَرِهِ مستحيل، خارج عن قُدْرَةِ الخَلْقِ، فكان الأَمْرُ هنا للإعجاز، وأما القَرِينَةُ، فهي التحدِّي[1].

٦ ـ **الدُّعَاءُ**: نحو قوله سبحانه: **﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾** [البقرة: ٢٥٦].

٧ ـ **الإِهَانَةُ**: نحو قوله عَزَّ وجَلَّ: **﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾** [الدخان: ٥٩].

٨ ـ **التَّهْدِيدُ**: مثل قوله تعالى: **﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾** [فصلت: ٤٠]، وقوله: **﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ﴾** [الإسراء: ٦٤]، ومنه الإنذار، نحو قوله تعالى: **﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾** [إبراهيم: ٣٠].

---

(١) ينظر: منهاج العقول للبدخشي: ٢/ ١٤.

٩ ـ **الإِكْرَامُ**: نحو قوله تعالى: ﴿**ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ**﴾ [الحجر: ٤٦]، وذلك في الجنة؛ فإن المقام مقام إكرام المؤمنين، والذي دل على الإكرام قوله تعالى: ﴿**بِسَلَامٍ آمِنِينَ**﴾ فإنها قرينة على ذلك.

١٠ ـ **الامْتِنَانُ**: مثل قوله تعالى: ﴿**وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ**﴾ [المائدة: ٨٨]، فإن الأمر بالأكل وَارِدٌ للامتنان؛ لأننا مُحْتَاجُونَ إليه، وقد تَفَضَّلَ علينا بنعمه، وأباح لنا التَّمَتُّعَ بها.

١١ ـ **التَّسْوِيَةُ بين الأَمْرَيْنِ والشَّيْئَيْنِ**: نحو قوله تعالى: ﴿**فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا**﴾ [الطور: ١٦].

١٢ ـ **التَّمَنِّي**: وَهو طَلَبُ الشيءِ البعيد المُسْتَحِيلِ حُصُولُهُ، ومنه قول امرىء القيس [الطويل]:

ألا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ ألا انْجَلِي ... بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

١٣ ـ **التَّسْخِيرُ**: كقوله تعالى: ﴿**كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ [البقرة: ٦٥]، والتسخير في اللغة هو: التذليل والامْتِهَانَةُ في الفعل.

١٤ ـ **التَّحْقِيرُ**: نحو قوله تعالى: ﴿**قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ**﴾ [الشعراء: ٤٣]؛ وذلك عندما جمع السحرة، وتحداهم موسى عليه السلام، وطلبوا منه أن يلقي عَصَاهُ، فقال لهم: بل ألقوا، وذلك لعدم اكتراثه بهم؛ لأن ما يفعله السحرة من سِحْرٍ أمام المعجزة أمر هَيِّنٌ حقير.

١٥ ـ **التَّكْوِينُ**: مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ [يس: ٨٢] فإن في التكوين سُرْعَةَ الانتقال من العَدَمِ إلى الوجود، وهو سبحانه الذي يَقْدِرُ على ذلك.

❀ ❀ ❀

وَقَدِ اختلفت آراءُ العلماءِ في تَعْدَادِ هذه الصِّيَغِ زِيَادَةً، ونَقْصاً، وسَبَبُ ذلكَ تداخلُ هذه الصِّيَغِ مع بعضها، واختلاف وِجْهَاتِ النَّظَرِ في المَعْنَى، وفي القرينَةِ الَّتِي تحدِّد وجهَ الاسْتِعْمَالِ.

اخْتِلافُ الْعُلَمَاء فِيمَا يَقْتَضِيهِ

الأَمْرُ مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ المَأْمُورِ بِهِ

اتّسعت دائرةُ الاختلافِ بينَ العلماءِ، والأصوليين فيمَا يَدُلُّ عليه الأَمْرُ حقيقةً؛ حيث إِنَّ دَورَانَ الأمر على أَوْجُهٍ كثيرةٍ ـ كما سبق ـ لا يَدُلُّ على أنَّه حقيقة في كلٍّ منها.

فإِذَا وَرَدَ أمرٌ من الأوامر في القرآنِ الكريمِ، أو في السُّنَّةِ النَّبويَّةِ، فهل يُعْتَبَرُ هذا الأَمْرُ دَالاً على الوُجُوب؟ أم النَّدْبِ؟ أم الإباحة؟ أم لمعنى آخر؟

إن خصوصِيَّة التَّعجيز، والتَّحقيرِ، والتَّسْخيرِ... وغير هذه المعَاني غير مُسْتَفَادٍ من مجرّد صِيغَةِ الأمر، بَلْ إِنَّمَا تفهم هذه المعاني من القَرَائِنِ، وعَلَيْهِ فلا خِلافَ في أنَّ صيغةَ الأَمْرِ ليست حَقِيقيَّةً في جَمِيعِ الوُجُوهِ السَّابقة.

وللعلماء آرَاءٌ مُتَعَدِّدَةٌ في دَلالَةِ الصيغة على الوُجُوبِ، أو على الندب، أو على غيرهما، فقد اتفق العُلَمَاءُ على أن صيغة الأَمْرِ لا تَدُلُّ على أي معنى من المعانِي المتقدمة إلا بقرينة، كما قلنا سَابِقاً.

وقد اختلفوا فيما إذا تَجَرَّدَتْ هذه الصِّيغَةُ عن القَرِينَةِ، فهل تدل على الوُجُوبِ؟ أم على النَّدْبِ؟ أم على الإبَاحَةِ؟

المَذْهَبُ الأَوَّلُ: وهو لجمهور العُلَمَاءِ؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صيغة «افعل» تدلُّ على الوجوب حقيقةً، مجازاً فيما سواه، أي: في النَّدْبِ والإباحة، وسائر المعاني المستعملة فيها الصيغة، وهذا مَذْهَبُ الشافعي، واختاره ابن الحاجب في «المختصر»، والبيضاويُّ في «المنهاج».

المَذْهَبُ الثَّانِي: ويُعْزَى لأبي هاشم الجُبَّائِيِّ، وهو وَجْهٌ عند الشافعية؛ حيث ذَهَبُوا إلى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ في الندب، مَجَازٌ فيما سواه.

المَذْهَبُ الثَّالِثُ: يَرَى أن صيغة الأَمْرِ حقيقة في الإِبَاحَةِ، وهو التخيير بين الفعل والتَّرْكِ، فهي لا تَدُلُّ إلا على الجواز حقيقة؛ لأنه هو المتيقن، فعند خُلُوِّه عن القرينة يكون حَقِيقَةً في الإِبَاحَةِ، مجازاً فيما سواها[1].

(١) ينظر: نهاية السول: ٢/ ١٩، وجمع الجوامع: ١/ ٣٧٥.

المَذْهَبُ الرَّابِعُ: ويُعْزَى لِلْمَاتِرِيدِيِّ؛ حيث يرى أن صيغة الأمْرِ حقيقة في القَدْرِ المشترك بين الوُجُوبِ والندب، وهو الطَّلَبُ؛ لأن كلاً من الوجوب والندب طَلَبٌ، ويزاد قيد الجَزْمِ في جانب الوجوب؛ لأنه الطلب الجازم، والندب غير جازم[1].

المَذْهَبُ الخَامِسُ: وفيه تكون صِيغَةُ الأَمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ اشتراكاً لَفظِياً.

المَـذْهَبُ السَّادِسُ: يرى أن صيغة الأمر مُشْتَرِكَةٌ بين الوُجُوبِ، والنَّدْبِ، والإباحة.

المَذْهَبُ السَّابِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأمر حَقِيقَةٌ في القَدْرِ المشترك بين هذه الأنواع الثلاثة، وهو الإِذْنُ. نَصّ عليه أَبُو عَمْرو بن الحاجب.

المَذْهَبُ الثَّامِنُ: وإليه ذَهَبَ القاضي أبو بكر البَاقلاني، والغَزَالي، والآمِدِيّ؛ حيث كانوا يَتَوَقَّفُونَ عن القَوْلِ بأن الصيغة تَدُلُّ على الوجوب، أو على الندب؛ لأن الصِّيغَةَ استعملت في الوُجُوبِ تَارَةً، وفي النَّدْبِ أخرى، فقالوا بالتوقُّفِ.

قال الآمِدِيُّ: ومنهم من تَوَقَّفَ، وهو مَذْهَبُ الأشعري - رحمه الله تعالى - ومن تبعه من أصحابه؛ كالقاضي أبي بَكْرٍ، والغزالي، وغيرهما، وهو الأصح[2].

المَذْهَبُ التَّاسِعُ: يرى أن صِيغَةَ الأمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ، والندب، والإباحة، والإرشاد، والتهديد.

وقيل: صيغة الأمْرِ مشتركة بين الوُجُوبِ والنَّدْبِ، والتحريم، والكَرَاهة، والإباحة؛ فهي مشتركة بين الأحْكَامِ الخمسة، ووجهة دلالة الصيغة على التحريم والكَرَاهَةِ؛ فإنها تستعمل في التَّهْدِيدِ، وهو يستلزم تَرْكَ الفِعْلِ الْمُهَدَّدِ عليه، وهو إما محرم، أو مَكْرُوهٌ.

أما دَلالَة الصِّيغَةِ على الخَمْسَةِ التي هي: الإيجَابُ، والندب، والإباحة، والإرْشَادُ، والتهديد - فواضح؛ لأنها مستعملة في جميع هذه المعاني.

وقال أبو بكر الأبهري - من المالكية -: إن أمر الله تعالى للوجوب، وأمر رسول

---

(١) ينظر: نهاية السول: ٢/ ١٩.

(٢) ينظر: الإحكام: ٢/ ١٠، والمستصفى: ١/ ١٦٥.

الله ﷺ المستقلّ غير المُبَيِّنِ والمُؤكِّدِ لأَمْرِ الله تعالى فهو للنَّدْبِ.

● المَذْهَبُ المُخْتَارُ:

وما ذهب إليه الجُمْهُورُ من العلماء هو الرَّاجِحُ، وهو الذي نَخْتَارُهُ، ويلزم أن يكون قَاعِدَةً ننطلق منها في فَهْمِ الأَوَامِرِ الواردة في كِتَابِ الله عَزَّ وجَلَّ، وسُنَّة رَسُوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لو فرض أن الأَوَامِرَ فيهما وَرَدَتْ خالِيةً عن القرائن التي تبين المُرَاد منها؛ لأن من يَتَتَبَّع الأدلة يُدْرِكْ أن وَضْعَ الأَمْرِ في اللغة إنما هو لِطَلَبِ الإتيان بالمَأْمُورِ به على وَجْهِ الحَتْمِ واللزوم، فإذا كان الطالب أَعْلَى منزلة وسِيَادَةً على من توجّه إليه الأَمْر، وأتى بالمأمور به كان مستحقاً للجَزَاءِ الحَسَنِ، وإن لم يَأْتِ بما أمر به كان مُستحقاً للذَّمِّ والعِقَابِ، وهذا هو معنى الوُجُوبِ في اصطلاح العلماء[1].

وبعد هذه الجَوْلَةِ السريعة حَوْلَ الأمر، ودلالته، وصيغه ـ نُدْرِكُ أن لِلقَرِينَةِ دَوْراً كبيراً فيما تدلُّ عليه الأوامر الواردة في النصوص الشرعية من الوجوب، أو الندب، أو غيرهما، فأفسح ذلك مجالاً للاجتهاد، ومحلاً للنِّزَاعِ بين العلماء، ومن ثَمَّ كان هذا المَوْضُوعُ من المَوْضُوعَاتِ الفِقْهِيَّة التي لها دَوْرُهَا الخَطِيرُ في التشريع، والتي كانت سَبَباً من أَسْبَابِ الخلاف بين المجتهدين في اسْتِنْبَاطِ الأحكام، فقد ينظر مُجْتَهِدٌ في أَمْرٍ من الأوامر الواردة في الكتاب أو السُّنَّةِ، فيرى أنه يَدُلُّ على طَلَبِ المَأْمُور به على وَجْه الحَتْمِ واللزوم إذا وجدت القرينة التي تَدُلُّ على ذلك، أو لأن الطَّلَبَ على هذا الوَجْهِ هو مقتضى الأمر الخالي عن القَرَائِنِ الخارجية عنده، فيحكم بِوُجُوبِ المأمور به، بينما ينظر مُجْتَهِدٌ آخر في ذلك الأمر، فيرى أنه لا يدلُّ على طَلَبِ المأمور به على وجه الحَتْمِ واللزوم، بل على وَجْهِ الندب أو الإرشاد؛ لوجود القرينة المقتضية لذلك، أو لأن الطَّلَبَ على هذا الوجه هو مقتضى الأمر المجرد من القرائن في نَظَرِهِ، فيحكم بِنَدْبِ المأمور به لا بوجُوبِهِ.

* مِثَالٌ من المَسَائِلِ الفقهية التي اخْتَلَفَ فيها الفُقَهَاءُ:

من هذه المسائل كتابة الدَّيْنِ، والإِشْهَاد عليه، أو على التبايع الذي يجري بين

---

(١) ينظر: الأحكام للآمدي: ٩/٢ وما بعدها، والتيسير شرح التحرير: ٤٩/٢ وما بعدها، ومسلم الثبوت: ٣٧٢/١ وما بعدها.

الناس فقد اخْتَلَفَ الفقهاء في أن كلاً منها من قَبِيلِ المَنْدُوبِ، فلا يأثم المُكَلَّفُ بتركه؟ أو من قبيل الوَاجِبِ، فيأثم المُكَلَّفُ بتركه؟!

وكان رَأْيُ الجمهور أن كلاً منها من قَبِيلِ المَنْدُوبِ، وذَهَبَ بعض الفقهاء إلى أنها من قبيل الوَاجِبِ، وهو مَذْهَبُ أهلَ الظاهر.

وسَبَبُ هذا الخلافِ هو اختلافهم في مُقْتَضَى الأَوَامِرِ الواردة في قَوْلِ الله تعالى: **﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾**، **﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾**، **﴿وأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ...﴾**، **﴿وإن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾** [البقرة: ٢٨٢].

فقد اشْتَمَلَ هذا النَّصُّ القُرآني على أَوَامِرَ أربعة:

أحدها: الأمر بكتابة الدين.

وثانيها: الأمر بالإِشْهَادِ عليه.

وثالثها: الأَمْرُ بالإشهاد على البَيْعِ.

ورابعها: الأَمْرُ بالرَّهْنِ في حَالِ السَّفَرِ.

ولم يختلف العُلَمَاءُ في أن الأَمْرَ بالرَّهْنِ ليس للإِيجَابِ، وإنما هو أمر نَدْبٍ وإِرْشَادٍ؛ وذلك لوجود قَرِينَةٍ صَارِفَةٍ عن إِفَادَةِ الأمر الإيجاب إلى إفادته النَّدْب والإرشاد، وهي قوله سبحانه: **﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾** حيث إنه يفيد أن للدائن أن يثق بِمَدِينِهِ، ولا يأخذ منه رَهْناً لِدَيْنِهِ، وهذا الذي ذهب إليه الفُقَهَاءُ، فإن المكلف لا يأثم بتركه الرَّهْنَ.

بينما نراهم اختلفوا في الأَمْرِ بكتابة الدَّيْنِ، وفي الأَمْرِ بالإشهاد عليه، وكذلك في الأَمْرِ بالإشهاد على البَيْعِ، فقال جمهورهم: إن الأمر بكل وَاحِدٍ من هذه الثلاثة للنَّدْبِ والإِرْشَادِ، وليس للإيجاب؛ وذلك لوجود القَرِينَةِ التي صَرَفَتْ كل واحد من هذه الأوامر عن إفادة الوُجُوبِ إلى إِفَادَةِ النَّدْبِ والإِرْشَادِ، وهي قوله تعالى: **﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذي أُؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾**؛ فإن دلالته تَقْتَضِي أن للإنسان أن يَثِقَ بمن يَتَعَامَلُ معه، فلا يكتب عليه صَكاً بالدَّيْنِ، ولا يشهد عليه أَحَداً.

وذَهَبَت الظَّاهِرِيَّةُ إلى أن الأَمْرَ بكتابة الدَّيْنِ والإِشْهَادِ عليه، وعلى التبايع ـ يَدُلُّ على الوُجُوبِ، ولا يَدُلُّ على النَّدْبِ والإرشاد؛ لأن الوجوب هو مقتضى الأمر الخَالِي عن القَرَائِنِ، وهذه الأوَامِرُ الثلاثة لم يَقْتَرِنْ بها ما يدُلُّ على صَرْفِهَا عن هذا المقتضى إلى غيره من النَّدْبِ والإرشاد.

أما قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾ فإنه لا يرجع إلى الأَمْرِ بكتابة الدَّيْنِ والإشهاد عليه، وعلى البَيْعِ، وإنما هو راجع فقط إلى الأَمْرِ بالرهن في حَالِ السَّفَرِ؛ لاتصاله به.

ولهذا كانت هذه الأَوَامِرُ ـ عند الظاهرية ـ من قَبِيلِ الواجب الذي يأثم المُكَلَّفُ بتركه، لكن لا يَتَرَتَّبُ على هذا التركَ فَسَادُ البَيْعِ.

ونحن نرى أنَّ مَذْهَبَ الجمهور هو الرَّاجِحُ؛ لما استدلُّوا به من القَرِينَةِ الصَّارِفَةِ التي هي قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعضاً فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ**﴾، وذلك أن هذه القَرِينَةَ أتت عَقِيبَ الأوامر الأربعة التي اشتمل عليها النَّصُّ القرآني، فكانت مُتَعَلِّقَةً بها كلها، وكانت دَالَّةً على أن الأَمْرَ هنا ليس للإيجاب، وإنما هو لِلنَّدْبِ والإرشاد، ولا يصحُّ قَصْرُ هذه القرينة بِخُصُوصِ الرَّهْنِ في السفر حَسْبُ، لأن هذا النص كله يتعلق بقضية واحدة، وهي التوثُّقُ للحقوق بطريق الكتابة، والإشهاد، والرهن، ومتى كان الأَمْر المتعلق بالرَّهْنِ للندب باتفاق الظاهرية ـ كان الأمر المتعلق بالكتابة والإشهاد للنَّدْبِ أيضاً؛ لأن المُرَادَ من الجميع شيءٌ واحد هو حِفْظُ الحق على صَاحِبِهِ، فجعل بعضها للنَّدْبِ، وبعضها للوجوب دعوى ليس لها دَلِيلٌ ولا بُرْهَانٌ[1].

❀ ❀ ❀

المَبْحَثُ الثَّانِي: في اخْتِلافِ الْعُلَمَاء في اقْتِضَاءِ الأَمْرِ الطَّلَبَ مِنَ المَرَّةِ الوَاحِدَةِ أو التَّكْرَارِ[2]

لا نِزَاعَ بين الأُصُوليين، والنُّظَّار، ومَنْ لفَّ لفَّهُمْ في أنَّ المرَّة ضروريَّة مِنْ حَيْثُ

---

(١) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكي الدين شعبان (ص٣١٥).

(٢) ينظر: المحصول: ١/ ٢/ ١٦٣، والإحكام للآمدي: ٢/ ١٤٣، والبرهان: ١/ ٢٢٤٥، والمنخول=

إنَّ الماهيَّة لا وُجودَ لها في الخَارجِ إلا ضِمْنَ أفرادها، لا من حَيْثُ إِنَّهَا مدلُولةٌ.

ولم يختلفوا أيضاً في أنّ الأمر المقيَّد بالمرة، أو التكرار يحصلُ على ما قيِّد بِهِ.

إنَّمَا وَقَعَ الخِلافُ بينهم في دلالة الأَمْرِ على ما زاد على القَدْرِ الَّذِي تتحقَّق بِهِ الماهيةُ، إذا لم يكن مقيداً بما يَدُلُّ على التَّكرار، أو المرَّةِ.

وقد تَنَوَّعَتْ مَذَاهِبُهم في ذلكَ إلى أربعةِ آراء:

أوَّلاً: وهو مَذْهَبُ الجُمْهُورِ من الأصوليِّين، واختارَهُ أَبُو المَعَالِي الجوينِيُّ، والرازِيُّ، والبيضاويُّ، والآمديُّ، وابن الحاجب، حيث يرون أنه يدلُّ على طلب تحصيل الماهيَّة، من غيرِ إشعارٍ بمرَّة، أو تكرار.

ثانياً: وهو مذهبُ أبِي إِسْحَاقَ الإسفراييني، والإمام أحمد، وعبد القادرِ البغداديّ، حيثُ يرونَ أنَّ الأمر يوجبُ التَّكرارَ المُسْتَوْعِبَ لجميع العُمْرِ مع الإمكان إذا لم يقترن بما يَدُلُّ على خِلافِ ذَلِكَ[1].

ثالثاً: وَهُوَ مَنْقُولٌ عَنْ بَعْضَ مَشَايِخِ الحَنَفِيَّةِ، وَرَأْيُ بعض الشَّافِعِيَّةِ، ومقتضاهُ أَنَّ الأمرَ المطلقَ يدلُّ على المرَّةِ، ولا يوجب التَّكْرَارَ ولا يحتملهُ، إلا إذَا عُلِّقَ بِشَرْطٍ مثل قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦].

رابعاً: وإليه ذهب الواقفيَّةُ، حيثُ يَرَوْنَ التَّوقُّفَ، إمَّا لأنه مشترَكٌ بينهما، فَلا يحمل على أحَدِهِمَا إلا بقرينة؛ أو لأنَّه موضوع لأحدِهِمَا، ولا يُعْرَفُ إلا بالبَيَانِ.

والرَّأْيُ الذي نَخْتَارَهُ هو رَأْيُ الجُمْهُورِ، ونَسْتَدِلُّ على ذلك بأدلَّةٍ منها:

أولاً: لو كان الأَمْرُ مُفِيداً لأحدهما ـ من المَرَّةِ أو التَّكْرَارِ ـ لكان تَقْيِيدُهُ بذلك المعنى تَكْرَاراً، وبغيره نَقْضاً، والتالي بَاطِلٌ، فالمُقَدَّمُ مثله.

= (١٠٨)، والمستصفى: ٢/٢، وشرح الكوكب: ٣/٤٣، والمعتمد: ١/١٠٨، وشرح العضد: ٢/٨١، والمسودة (٢٠ ـ ٢١)، ونهاية السول: ٢/٢٧٤، وأصول السرخسي: ١/٢٠، وتيسير التحرير: ١/٣٥٠، وفواتح الرحموت: ١/٣٨٠، والوصول لابن برهان: ١/١٤١، ومفتاح الوصول (٢٧)، ومنتهى السول والأمل (٩٢)، وروضة الناظر: ٢/٧٨، والمدخل (ص١٠٢)، والميزان: ١/٢٣٠.

(١) ينظر: القواعد والفوائد الأصولين لابن اللحام (ص١٧١).

ودليل بُطْلانِ التَّالي: أن التقييد لا يُؤَدِّي إلى النَّقْضِ، ولا إلى التَّكْرَارِ.

ودليل بُطْلانِ المُقَدَّمِ: أن بُطْلانَ اللازم المُسَاوي، أو الأخص يستلزم بُطْلان ملزومه.

ويرد عليه أنه لا يَثْبُتُ المُدَّعى، لأن عَدَمَ التكرار، أو النَّقْضِ قد لا يكون لكونه موضوعاً لِلْمَاهِيَّةِ من حيث هي؛ بل لكونه مشتركاً، أو لأحدهما، ولا نعرفه كما قد قيل به؛ فيكون التقييد للدَّلالَةِ على أحدهما[1].

ثانياً: ولأنه وَرَدَ تَارَةً مع التكرار شَرْعاً كالأَمْرِ في آية الصَّلاةِ، وورد عُرْفاً كقول الحاكم للمحكوم: التزم بالضَّبْطِ الحكومي.

وتارة لِلْمَرَّةِ شَرْعاً؛ كالأمر في آية الحَجِّ، وهي قوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...﴾** [آل عمران: ٩٧].

وعُرْفاً كقولك: ادخل الدار، فيكون حَقِيقَةً في القَدْرِ المشترك بينهما، وهو طَلَبُ الإتيان بالمَأْمُورِ به دَفْعاً للاشتراك، والمَجَازِ اللازمين من جعله مَوْضُوعاً لكل منهما، أو لأحدهما فقط؛ لكونهما خِلافَ الأَصْلِ، وحينئذ لا يُفِيدُ شَيْئاً منهما، ولا ينافيه؛ لعدم اسْتِلْزَامِ العام الخاص، وعَدَم منافاته إياه.

ويرد عليه أن الأَمْرَ إن كان مَوْضُوعاً لِمُطْلَقِ الطَّلَبِ، ثم استعمل في طَلَبِ الخاص، فيكون مجازاً، وبأن الأَلْفَاظَ موضوعة للمعاني الذِّهْنِيَّةِ، فإذا استعمل الأمر فيما تشخص منها في الخارج يكون مَجَازاً؛ لأنه غير ما وضع له، فَاسْتِعْمَالُ الأمر في المقيد أو المرة مَجَازٌ، فالفِرَارُ من مَجَازٍ واحد يوقعه في مجوزين[2].

ثالثاً: ولِلْقَطْعِ بأن المَرَّةَ والتكرار من صفات الفِعْلِ كالقليل والكثير، ومن المَعْلُومِ أن الموصوف بالصفات المتقابلة لا دَلالَةَ له على خُصُوصِيَّةِ شيء منها، وإذا علم ذلك فمعنى «اقرأ» طَلَب لقراءة ما، فلا يَدُلُّ على صِفَةٍ للقراءة من تكرار أو مرة[3].

رابعاً: كما أن الأَمْرَ المُطْلَقَ لو كان للتَّكْرَارِ لعَمَّ جميع الأوقات؛ لعدم أَوْلَوِيَّةِ وقت دون وَقْتٍ، والتعميم باطل لأمرين:

---

(١) البدخشي مع الإسنوي: ٢/ ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) البدخشي مع الإسنوي: ٢/ ٤٤ فما بعدها.

(٣) ينظر: مختصر المنتهى مع العضد والسعد: ٢/ ٨٢.

أحدهما: أنه تَكْلِيفٌ بما لا يُطَاقُ.

والثاني: يلزم أن يَنْسَخَهُ كل تكليفٍ يأتي بعده لا يمكن أن يُجَامعه في الوجود؛ لأن الاستغراق الثابت بالأول يَزُولُ بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك.

❁ ❁ ❁

«الأَمْرُ المُعَلَّقُ بِشَرْطٍ أَوْ وَصْفٍ»

تكلَّمْنَا فيما سَبَقَ عن دَلالَةِ الأَمْرِ على تَكْرَارِ المَأْمُورِ به، وأنَّه لا تُسْتَفَادُ من صيغة الأَمْرِ، وإنَّمَا تُسْتَفَادُ من القرائنِ الَّتِي تُحِيطُ بِهِ؛ كأن يكون الأمر مُعَلَّقاً على شرط، أو مقيداً بوصف، فإنَّ الشَّارِعَ يعتبر كلاً منهما علَّة،أو سَبَباً للمأمور بِهِ، وحديثُنَا الآن يَدُورُ حَوْلَ هذا الأَمْرِ المُعَلَّقِ بِشَرْطٍ، أو وَصْفٍ.

وقد اختلفت أَقْوَالُ العُلَمَاءِ في الأَمْرِ المُعَلَّقِ بِشَرْطٍ؛ نحو قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾** [المائدة: ٦].

أو بصفة كقوله تعالى: **﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾** [المائدة: ٣٨] على ثلاثة أقوال:

الأول: يقتضي التَّكْرَارَ من جِهَةِ اللفظ.

الثاني: لا يقتضيه مُطْلَقاً، وهذا قَوْلُ من ذَهَبَ إلى أن تَرْتِيبَ الحُكْمِ على الوصف لا يدل على عَلِّيَّتِهِ.

قال ابن اللحام: «ذكر أبو مُحمَّد التميمي أن مَذْهَبَ أحمد أن الأَمْرَ لا يقتضي التَّكْرَارَ إلا بقرينة، لم يُفَرِّقْ بين مُطْلَقٍ، ومُعَلَّقٍ بِشَرْطٍ»[١].

الثالث: لا يقتضيه لَفْظاً، ويقتضيه قِيَاساً.

قال صاحب «المحصول»[٢]: «وهذا هو المُخْتَارُ»، ولذلك جَزَمَ به البيضاوي، واختاره الآمِدِيُّ[٣]، وابن الحاجب.

---

(١) القواعد لابن اللحام الحنبلي (ص١٧١). (٢) المحصول: ٢/ ٤٤٤.

(٣) ينظر: الإحكام: ٢/ ١٥، وكشف الأسرار: ١/ ١٢٣، وما بعدها.

ومحلُّ الخِلافَ إنما هو فيما لم يثبت كونه عِلَّةً، كالإِحْصَانِ، فإن ثبت كالزنا، فإنه يتكرر بِتَكَرُّرِ عِلَّتِهِ عند الجمهور.

١ ـ أما أنّه لا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ لَفظاً فلأَمْرَيْنِ:

أحدهما: أن اللفظ إنما يَدُلُّ على مجرد ثُبُوتِ الحكم مع كُلِّ منهما، ومجرد ثبوته مَعَهُ يحتمل التَّكْرَارَ وعَدَمَهُ، فلا يدل على التكرار بخُصُوصِهِ.

الثاني: أنه لو قال لامرأته، إن دخلت الدَّارَ فأنت طالق، فإن الطَّلاقَ لا يتكرر بتكرر الشَّرْطِ.

٢ ـ وأما أنه يقتضيه قِيَاساً، فلأن تَرْتِيبَ الحُكْمِ على الصِّفَةِ، أو الشرط يفيد عِلِّيَّةَ الشرط، أو الصفة لذلك الحكم، كما هو واضح في باب القِيَاسِ، فيتكرر المعلول بتكرر عِلَّتِهِ.

وعدم تكرار الطلاق بِتَكْرَارِ الدُّخُولِ بالاتفاق؛ لِعَدَمِ اعتبار الزَّوْجِ دُخُولَ الدار عِلَّةَ الطلاق، وحتى لو اعتبره عِلَّةً لم يكن لذلك نَتِيجَةٌ؛ إذ لا ولاية لأحد على وَضْعِ الأحكام الشرعية، سواء كانت تكليفيّةً أم وضعيّةً، بل المعتبر هو تعليل الشارع فقط[1].

❀ ❀ ❀

نَمُوذَجٌ مِن اخْتِلافِ الفُقَهَاء في الأَحْكَامِ نَتِيجَةَ اقْتِضَاءِ الأَمْرِ التَّكْرَارَ أَوِ المَرَّةَ

• مسألة أداء عِدَّةِ فَرَائِضَ مِنَ الصَّلاةِ بِتَيَمُّم وَاحِدٍ:

لقد تنوعت آرَاءُ الفقهاء في جَوَازِ أَدَاءِ عِدَّةِ فَرَائِضَ من الصَّلاةِ بِتَيَمُّمٍ واحد:

أولاً: ذهبت الحَنَفِيَّةُ والحَنَابِلَةُ والظَّاهِرِيَّةُ إلى أنه تجوز الصَّلاةُ بتيمم وَاحِدٍ في عِدَّةِ فَرَائِضَ أو نوافل.

ثانياً: ذهبت المَالِكِيَّةُ والشَّافِعِيَّةُ إلى أَنَّهُ لا تَجُوزُ الصَّلاةُ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ في أكثر من

---

(١) ينظر: مختصر المنتهى للعضد: ٢/ ٨٣، وشرح البدخشي مع الإسنوي: ٢/ ٤٩ فيما بعدها والقواعد لابن اللحام (١٧٢ ـ ١٧٣).

فَرِيضَةٍ واحدة، بل يَتَيَممُ لكل فَرِيضَةٍ، بينما تَجوزُ الصَّلاةُ به في عدة نَوَافِلَ، غير أن المَالِكِيَّة رَأَوْا أنه إن صُلِّيَتِ النوافل قبل الفَرْضِ لا يصح الفَرْضُ.

ويعود النِّزَاعُ بينهم إلى الاخْتِلافِ في أن الأَمْرَ بالتَّيَمُّمِ هل هو للمرة، أو للتَّكْرَارِ؟ فمن قال: «إنه للتَّكْرَارِ» يرى تكرر التيممِ بِتَكَرُّرِ الصلاة.

ومن قال: «إنه لِلْمَرَّةِ» ذَهَبَ إلى أنه يصلي به ما يشاء من الفرض والنَّفْلِ.

قال الزنجاني - من علماء الشَّافِعِيَّةِ -: ذَهَبَ الشَّافِعِيُّ إلى أن مطلق الأَمْرِ يقتضي التكرار، وإليه ذَهَبَ فَرِيقٌ من العلماء.

وذهب الأَحْنَافُ إلى أنه لا يقتضي التَّكْرَارَ، ويتفرع عن هذا الأَصْلِ مَبَاحِثُ منها: أنه لا يجمع بين فريضتين بتيمُّم وَاحِدٍ عند الشَّافِعِيِّ[1].

لكننا لم نجد في «رسالة» الإِمَامِ الشافعي، ولا في كتب الأُصُولِ عند الشافعية نصاً يَدُلُّ على أن الأَمْرَ عند الشافعي يقتضي التَّكْرَارَ.

بل الموجود في كُتُبِ الشافعية عِدَّةُ أقوال، فالمُقَدَّمُ منها أنه لا يُفِيدُ التَّكْرَارَ، ولا المرة، وإذا حكم بالتكرار في مَسْأَلَةٍ؛ فذلك لقرينة أَفَادَتْ هذا التكرار، ولعل المَنْقُولَ عن الشَّافِعِيِّ في إفادته التكرار مَحْمُولٌ على ذلك[2].

وقال التِّلْمِسَانِيُّ - وهو من فُقَهَاءِ المالكية -: «وبنى ابن خُوَيْز مَنْدَاد من أصحابنا عَلَى هَذَا الأَصْلِ مَسْأَلة التَّيَمُّمِ، هَلْ يجب لكل صَلاةٍ، أو يجزىء التيمم الوَاحِد ما لم يحدث؟

فمن قال: يجب لكل صَلاةٍ، يرى أن قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**...﴾ [النساء: ٤٣] الآية أمر يَدُلُّ على التكرار، ويقول: إنما أجزأ الوُضُوءُ للصلوات الكثيرة بدليل السُّنَّة[3].

ثالثاً: ذَهَبَ أبو محمد بن حَزْمٍ إلى أن التَّيَمُّم مثل الوُضُوءِ، فلا يجب إلا بعد الحَدَثِ وأن هذا مَفْهُومٌ من النص نفسه؛ حيث قال - يَعْنِي ابْنَ حَزْمٍ -: قال عليّ: وقد تَعَلَّقَ بالتكرار مَنْ قَالَ بإيجاب التيمم لكل صَلاةٍ، قال أبو محمد: وهذا خَطأٌ؛ لأن نَصَّ

(١) ينظر: فتح القدير: ١/ ١٣٧.

(٢) الإسنوي مع البدخشي على البيضاوي: ٢/ ٤١، وحاشية البناني على جمع الجوامع: ١/ ٣٧٩.

(٣) ينظر: منهاج الوصول في علم الأصول (ص٣٦).

الآيَة لا يُوجِبُ التيمم، إلا على مَنْ أحدث، ثم يقول: وأما تكرار التَّيَمُّمِ، فنصُّ الآية يُبْطِلُهُ.

❀ ❀ ❀

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ[1]

قبل أن نذكر مَذَاهِبَ العُلَمَاءِ في هذه المَسْأَلَةِ يَجْدُرُ بنا أن نُبَيِّنَ أن عبارات القَوْمِ قد اخْتَلَفَتْ في التعبير عنها:

فمنهم من عبر عنها بقوله: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نهي عن ضِدِّهِ»، أو «يستلزم النهي عن ضده».

ومنهم من عَبَّرَ بقوله: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه».

ولكي نستطيع المُوَازَنَةَ بين هَاتَيْنِ العبارتين نذكر الفَرْقَ بين الضد والنقيض؛ لورودهما فيهما.

وبَيَانُهُ: أن كل واجب كالقُعُودِ مثلاً المَطْلُوب بقولنا: «اقعد» له أمران منافيان له:

أحدهما: يسمى «ضداً»، والآخر يُسَمَّى «نَقِيضاً» وكل منهما يُغَايِرُ الآخر؛ لأن النَّقِيضَ ينافي الوَاجِبَ بِذَاتِهِ، وهو عَدَمُ القُعُودِ؛ حيث إن النقيضين هما الأَمْرَانِ اللذان أحدهما وُجُودِي، والآخر عَدَمِي لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كالقُعُود، وعدمه في المثال الذي قدمناه، بخلاف الضِّدِّ كالقيام؛ فإنه ينافيه بالعرض؛ أي: باعتبار أنه يُحَقِّقُ المُنَافَى بِذَاتِهِ، وهو النقيض؛ لأن الضدين هما الأَمْرَان الوُجودِيَّانِ اللذان لا يجتمعان، وقد يرتفعان كالقُعُودِ والقيام، فإنهما لا يَجْتَمِعَانِ في شَخْصٍ وَاحِدٍ في وَقْتٍ واحد، وقد

---

(١) ينظر: المحصول: ١/٢/٣٣٤، والبرهان: ١/ ٢٥٠ ـ ٢٥٢، واللمع (١١)، والتبصرة (١٨٩)، والمنخول (١١٤)، والمستصفى: ١/ ٨١، والإحكام للآمدي: ٢/ ١٥٩، وشرح الكوكب المنير: ٣/ ٥١، والمسودة (ص٤٩)، وأصول السرخسي: ١/ ٩٤، وشرح تنقيح الفصول (ص٣٥)، والمعتمد: ١/ ١٠٦، وجمع الجوامع: ١/ ٣٨٦، وتيسير التحرير: ١/ ٣٦٣، وفواتح الرحموت: ١/ ٩٧، والقواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٣)، والتمهيد للإسنوي (٩٤ ـ ٩٥)، وشرح العضد: ٣/ ٨٥، وكشف الأسرار: ٢/ ٣٢٨، والتلويح على التوضيح: ٢/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، وإرشاد الفحول (١٠١)، وروضة الناظر (ص٢٥)، والمدخل (ص١٠٢).

يرتفعان، ويأتي بَدَلَهُمَا الاضطِجَاع مثلاً، إلا أن كل واحد من أضداد القعود يُحَقِّقُ النقيض، وهو عَدَمُ القُعُودِ؛ لأنه فَرْدٌ من أفراده، فلم يكن التنافي بين الواجب وضدِّهِ ذاتياً، بل لأن أحدهما يقتضي نَقِيضَ الآخر الذي ينافيه بالذات، وهذا إذا كان النَّقِيضُ له أفراد هي أضداد الواجب يُحَقِّقُهُ كل واحد منها.

أما إذا لم يكن له إلا فرد وَاحِدٌ هو ضد الوَاجِبِ، ولا يَتَحَقَّقُ النقيض إلا به - اعتبر ذلك الضد مُسَاوِياً للنقيض كالحركة والسُّكُونِ؛ فإن السُّكُونَ يساوي عَدَمَ الحَرَكَةِ؛ لأن عَدَمَ الحركة لا يَتَحَقَّقُ إلا بالسكون، وأخذ مع ضِدِّهِ حكم النقيض، فلا يجتمعان، ولا يرتفعان؛ إذ لا تجتمع حَرَكَةٌ وسكون في وَقْتٍ واحد في شيء وَاحِدٍ، ولا يرتفعان كذلك، بل لا بد أن يكون الشيء مُتَّصِفاً بأحدهما؛ ضرورة أن الشيء الواحد لا يَخْلُو عن حركة، أو سكون.

* والمُدَقِّقُ في هَاتَيْنِ العبارتين يَجِدُ بينهما ثلاثة فروق:

١ ـ التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه» ـ لا يفيد إلا حكم النقيض في الوُجُوبِ، أما حكمه في النَّدْبِ فلا، بخلاف التعبير بقولهم: «الأمر بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ»، فإنه يفيد حكم الضد فيهما؛ لأن الأَمْرَ بالشيء بصيغته عند عَدَمِ القرينة التي تصرف عن الوجوب إلى النَّدْبِ يَدُلُّ على الوجوب، ومع القَرِينَةِ الصَّارفة يَدُلُّ على الندب، فالتعبير بالأَمْرِ يتناول الوُجُوبَ والندب، والتعبير بالنهي يتناول التحريم والكراهة؛ لأن النهي إن كان جَازِماً، فهو التحريم، وإن كان غَيْرَ جَازِمٍ، فهو الكراهة.

ومن هذا المُنْطَلَقِ يكون الأَمْرُ بالشيء دَالاً على تَحْرِيمِ الضد إن كان الأَمْرُ للوجوب، ودَالاً على كَرَاهَتِهِ إن كان الأَمْرُ للندب، فيكون التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ» مُفِيداً لحكم الضد في النوعين.

٢ ـ أن التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء... إلخ» فيه بَابٌ لحكم النقيض في الوجوب مُطْلَقاً، أي: سواء كان الوُجُوبُ مأخوذاً من صيغة الأَمْرِ، أو من غيرها، مثل فِعْلِ الرسول ﷺ، والقياس، وغير ذلك، بخلاف التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء... إلخ» فإنه لا يفيد إلا حكم الضد في الوجوب المَأْخُوذِ من صِيغَةِ الأَمْرِ دون حكم الضِّدِّ في الوجوب المستفاد من غيرها.

٣ ـ أن التعبير بقولهم: «الأَمْرُ بالشيء نَهْيٌ عن ضِدِّهِ... إلخ» يفيد أن محل الخلاف في هذه المَسْأَلَةِ هو ضِدُّ المَأمُورِ به، وليس نقيضه.

أما التعبير بقولهم: «وُجُوبُ الشيء يَسْتَلْزِمُ حُرْمَةَ نقيضه» فإنه يفيد أن نقيض الواجب مَوْضِعُ خِلافٍ بينهم، وأن من العلماء من يقول بأن: «الأمر بالشيء ليس دَالاً على النَّهْيِ عن نقيضه» وهو بَاطِلٌ؛ لأن الإجماع مُنْعَقِدٌ على أن نقيض الوَاجِبِ منهى عنه؛ لأنَّ إِيجَابَ الشيء هو طلبه مع المنع من تركه، والمنع من الترك هو النَّهْيُ عن الترك، والترك هو النقيض، فيكون النقيض منهياً عنه، فالدَّالّ على الإيجاب ـ وهو الأمر ـ دال على النهي عن النقيض؛ لأنه جُزْؤُهُ، ضرورة أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التَّضَمُّن.

وإذا كان الأَمْرُ كذلك تَعَيَّنَ أن يكون الخِلافُ في الضِّدِّ فقط، ووجب أن يكون التعبير عن ذلك النزاع بما يَدُلُّ صَرَاحَةً على محله، والَّذي يُفِيدُ ذلك هو العِبَارَةُ الأولى لا الثانية.

ويرى أبو الحسن الأَشْعَرِيُّ، والقاضي أبو بكر الباقلانيُّ في أَوَّلِ أقواله أن الأَمْرَ بشيء معين إيجاباً أو نَدْباً نهي عن ضِدِّهِ الوجودي تَحْرِيماً، أو كراهة، سواء كان الضد وَاحِداً كالتحرك بالنسبة إلى السُّكُونِ المأمور به في قول القائل: «اسكن» أو أكثر كالقِيَامِ وغيره بالنسبة إلى القُعُودِ المَطْلُوبِ للأمر بقوله: «اقعد».

ومعنى كونه نَهْياً أن الطَّلَبَ وَاحِدٌ، ولكنه بالنسبة إلى السُّكُونِ في مثالنا أمر، وبالنسبة إلى التحرك نهي كما يَكُونُ الشيء الوَاحِدُ بالنسبةِ إلى شيء قريباً، وإلى آخر بعيداً.

ومثل الشيء المُعين في ذلك الشيء الواحد المبهم من أَشياءَ معينة بالنَّظَرِ إلى مفهومه، وهو الأحد الذي يَدُورُ بينها؛ فإن الأَمْرَ به نَهْيٌ عن ضِدِّه الذي هو ما عداها بِخِلافِهِ بالنظر إلى فَرْدِهِ المعين، فليس الأَمْرُ به نَهْياً عن ضده منها.

وذهب القاضي الباقلانيُّ في آخر ما قال، والإمام الرَّازِيُّ، وسيف الدين الآمدي، وأيضاً القاضي عبد الجَبَّارِ، وأبو الحسين من المُعْتَزِلَةِ إلى أن الأمر بشيء معين مُطْلَقاً يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّهِ اسْتِلْزَاماً، فالأمر بالسكون يستلزم النَّهْيَ عن التحرك، أي: طلب الكف عنه.

وذهب أبُو المَعَالِي الجُوَيْنِيُّ، والغزالي إلى أن الأَمْرَ بشيء مُعَيَّنٍ مطلقاً، لا يدل على النهي عن ضِدِّهِ لا مُطابقة، ولا التزاماً.

وذَهَبَ بَعْضُ العُلَمَاءِ إلى أن أَمْرَ الإِيجَابِ يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّهِ التزاماً دون أمر الندب، فلا يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّهِ لا مطابقة، ولا التزاماً.

والذي نَخْتَارُهُ من هذهِ الآرَاءِ أن الأَمْرَ بالشَّيْءِ إيجاباً، أو نَدْباً يستلزم النهي عن ضِدِّهِ تحريماً، أو كراهة.

• ثَمَرَةُ هَذَا الخِلافِ:

ويظهر أثر ذلك الخِلافِ في الفُرُوعِ الفِقْهِيَّةِ فيما لو قال شخص لزوجته: إن خالفت نَهْيي فأنت طالق، ثم أمرها بشيء كأن قال لها مثلاً: قومي، فقعدت، فمن ذهب إلى أن الأَمْرَ بالشيء يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّهِ يقول: إنها قد خالفت نَهْيَهُ؛ لأن أمرها بالقيام يَدُلُّ على النهي عن القعود، فإذا قَعَدَتْ تكن قد خَالَفَتْ نهيه، فيقع الطَّلاقُ المعلق لِحصُولِ المعلق عليه، وهو مخالفتها نهيه.

ومن ذهب إلى أن الأَمْرَ بالشيء لا يَدُلُّ على النهي عن ضِدِّهِ يقول: إن هذا الطلاق لا يقع؛ لأن المُعَلَّقَ عليه، وهو مخالفة نَهْيِهِ لم يحصل؛ لأن أمرها بالقيام لا يَدُلُّ إلا على طَلَبِ القيام فقط، ولا دلالة له على النهي عن القعود، فلم يكن قُعُودُهَا مخالفاً لِنَهْيِهِ الذي علق الطَّلاق عليه، وإنما هو مُخَالف لأمره، ولم يعلق الطَّلاق على مخالفته، فلا يَقَعُ الطَّلاقُ - وإن خالفت أمره؛ لأنه لم يعلق على مخالفته - لعدم مُخَالَفَتِهَا نَهْيَهُ التي علق الطلاق عليها؛ لأنه لم يكن منه نَهْيٌ حتى يكون قعودها مؤدّياً لما علق الطَّلاق عليه.



المَبْحَثُ الرَّابِعُ: فِي دَلالَةِ الأَمْرِ عَلَى الفَوْرِ أَوِ التَّرَاخِي[١]

اختلفت آرَاءُ العُلَمَاءِ فيما يقتضيه الأَمْرُ المُجَرَّدُ عن القَرَائِنِ، هل يقتضي الفَوْرَ، أو التَّرَاخِي؟

وقد انعكس هذا الاخْتِلافُ فيما بينهم إلى اختلافهم في كَثِيرٍ من الأَحْكَامِ الفقهية المُسْتَنْبَطَةِ.

إن إفادة الأَمْرِ لِلْفَوْرِ تقتضي أن يمتثل المُكَلَّفُ لهذا الأَمْرِ دون تَأْخِيرٍ عند سَمَاعِهِ الأَمْرَ وَعَدَمِ المانع، فإذا تَأَخَّرَ دون عُذْرٍ لم تَبْرَأْ ذِمَّتُهُ.

أما إِفَادَتُهُ التَّرَاخِيَ، فهي تقتضي أنه لَيْسَ وَاجِباً على المُكَلَّفِ المُبَادَرَةُ لأداء الأَمْرِ فَوْراً، بل له أن يُؤَخِّرَهُ إلى وَقْتٍ آخر إذا ظَنَّ القُدْرَةَ على أدائه في ذلك الوَقْتِ.

وقد اختلفت آرَاءُ العلماء في ذلك إلى مَذَاهِبَ، سنذكرها فيما يلي:

فالذين ذَهَبُوا إلى أنَّ صِيغَةَ الأَمْرِ للتَّكْرَارِ؛ قالوا: إن الأَمْرَ يَدُلُّ على الفَوْرِ، فيلزم من دَلالَتِهِ على التَّكْرَارِ بذاتها دَلالَتُهَا على الفور.

والذين ذَهَبُوا إلى أن صِيغَةَ الأَمْرِ المُجَرَّدَةِ عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على التكرار بِذَاتِهَا - اختلفوا فيما بينهم إلى فِرَقٍ، ومَذَاهِبَ متعددة:

المَذْهَبُ الأَوَّلُ: وهو رَأْيُ الجمهور من الشَّافِعِيَّةِ، والحَنَفِيَّةِ، وأتباعهم، واختاره سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ، وابْنُ الحاجب، والإمام الرَّازِيُّ، والقاضي البيضاوي؛ حيث

---

(١) الفور: المبادرة إلى الامتثال.

ينظر: اللمع (ص٨)، والبرهان: ١/ ٢٣١ - ٢٤١، والمحصول: ١/ ٢/ ١٨٩، والمستصفى: ٢/ ٩، والتبصرة (ص٥٢)، والمسودة (ص٢٤)، وإرشاد الفحول (ص٥٩)، وأصول السرخسي: ١/ ٢٦، والمعتمد: ١/ ١٢٠، وجمع الجوامع: ١/ ٣٨١، والمنخول (ص١١١)، والمنتهى لابن الحاجب (ص٦٨)، والإبهاج: ٢/ ٥٧، وروضة الناظر (١٠٥)، وتيسير التحرير: ١/ ٣٥٦، وفواتح الرحموت: ١/ ٣٨٧، والتمهيد للإسنوي (ص٨٠)، والإحكام للآمدي: ٢/ ١٥٣، ونهاية السول: ٢/ ٢٨٧، وشرح التنقيح (ص١٢٨)، والعدة لأبي يعلى: ١/ ٢٨١، والقواعد والفوائد الأصولية (ص١٨٩)، والتلويح على التوضيح: ٢/ ١٨٨ - ١٨٩، وشرح العضد: ٢/ ١٨٣، والمدخل (ص١٠٢ - ١٠٣)، ومختصر البعلي (ص١٠١).

قالوا: إن صيغة الأَمْرِ لا تدل على الفَوْرِ، وهو طَلَبُ الإتيان، وامتثال الفِعْلِ عَقِبَ وُرُودِ الأَمْرِ، ولا على التَّرَاخِي، إنما صِيغَةُ الأَمْرِ موضوعة لِطَلَبِ الفِعْلِ، وإِيجَادِ حَقِيقَتِهِ في الوُجُودِ الخارجي، فهي - إذاً - لِمُطْلَقِ الطَّلَبِ من غير تَقْيِيدٍ بِفَوْرٍ أو تَرَاخٍ.

المَذْهَبُ الثَّانِي: ويُعْزَى إلى بَعْضِ المالكية والحَنَابِلَةِ والحَنَفِيَّةِ؛ حيث ذهبوا إلى القَوْلِ بأنه يَدُلُّ على الفَوْرِ، وهو امْتِثَالُ الفعل في أَوَّلِ أَوْقَاتِ الإمكان من غير تَرَاخٍ.

قال القَرَافِيُّ: وهو عند مالك للفور، وعند الحنفية خلافاً لأصحابنا المغاربة، والشافعية[1].

وقال القاضي عبد الوهاب: إنه للفور[2].

المَذْهَبُ الثَّالِثُ: ويُنْسَبُ للقاضي أبي بكر الباقلانيِّ؛ حيث ذَهَبَ إلى أن الأمر يَدُلُّ على الفَوْرِ، فيجب الفِعْلُ في أول الوَقْتِ، أو العزم على الإتيان به في ثَانِي الحَالِ.

المَذْهَبُ الرَّابِعُ: وإليه ذَهَبَ الإمام الجُوَيْنِيُّ؛ حيث تَوَقَّفَ عن القَوْلِ بالفَوْرِ، أو التراخي.

قال الجويني: «فيمتثل المَأْمُور بكل من الفَوْرِ والتَّرَاخِي؛ لعدم رُجْحَانِ أحدهما على الآخر مع التوقُّفِ في إثمه بالتَّرَاخِي لا بالفَوْرِ؛ لِعَدَمِ احتمال وجوب التراخي.

والذي نَخْتَارُهُ من هذه المَذَاهِبِ هو مَذْهَبُ الجمهور، والذي يرى أن صيغة الأمر المُجَرَّدَةَ عن القَرَائِنِ لا تَدُلُّ على الفَوْرِ، ولا على التراخي.

قال الرازي في «المَحْصُولِ»: والحق أنه مَوْضُوعٌ لِطَلَبِ الفِعْلِ، وهو القدر المشترك بين طَلَبِ الفِعْلِ على الفَوْرِ، وطَلَبِهِ على التَّرَاخِي، من غير أن يكون في اللفظ إِشْعَارٌ بخصوص كونه فَوْراً، أو تَرَاخِياً.

❀ ❀ ❀

---

(١) ينظر: تنقيح الفصول (ص١٢٨).

(٢) المرجع السابق.

نَمُوذَجٌ مِنِ اخْتِلافِ العُلَمَاءِ فِي اقْتِضَاءِ الأَمْرِ الفَوْرَ أَوِ التَّرَاخِيَ

لقد تَرَتَّبَ على اخْتِلافِ الفقهاء في مُقْتَضَى الأَمْرِ الفَوْر، أو التَّرَاخِيَ ـ إلى اختلافهم في كَثِيرٍ من الأَحْكَامِ الفقهية، التي سَنُورِدُ لَهَا مثالاً كما يلي:

من ذلك اختلافهم في وُجُوبِ الحج والعمرة، هَلْ هو على التَّرَاخِي، أم على الفَوْرِ؟ قولان:

فعند الشافعية على التراخي، وعند مالك، وأحمد، وأصحاب أبي حنيفة على الفَوْر.

قال أَصْحَابُ المَذْهَب الأول: ويجب كل منهما على التَّرَاخِي، فلو أَخَّره عن أول عَامٍ قَدَرَ فيه إلى عَامٍ آخر لا يكون عاصياً بالتأخير، ولكن بشرطين:

أحدهما: أن يَعْزِمَ على الإِتْيَانِ بالفِعْلِ فيما بعد، وإلا أَثِمَ بالتأخير.

وثانيهما: ألا يتضيقا بِنَذْرٍ أو قَضَاءِ نُسُكٍ، أو خوف فَوَاتٍ؛ لكبر سِنٍّ، وعَجْزٍ عن الوصول؛ أو لضياع مَالٍ، فإن تَضَيَّقَا بِشَيْءٍ من ذلك وَجَبَ عليه أن يفعلهما فوراً، وكان عَاصِياً بتأخيره.

وقال أَصْحَابُ المَذْهَبِ الثاني ـ وهم مالك، وأحمد، وجمهور أصحاب أبي حنيفة، والمزني من أصحاب الشافعي: إنهما يجبان على الفَوْرِ، حتى لا يُبَاحُ له التأخير بعد الإِمْكَانِ إلى العام الثاني، فإن أَخَّرَ كان آثماً، ويُفَسَّقُ، وتُرَدُّ شهادته إلى أن يَحُجَّ.

● أَدِلَّةُ المَذْهَبِ الأَوَّلِ:

أولاً: أن الحَجَّ فُرِضَ في السَّنَةِ السَّادسة على الأَصَحِّ، وبعث رسول الله ﷺ أبا بكر سَنَةَ تسع، فحج بالنَّاسِ، وتأَخَّرَ هو عليه الصلاة والسلام، ومعه مياسير الصَّحَابَةِ كـ«عثمان» و«عبد الرحمن بن عَوْفٍ» من غير شغل بقتال، ولا غيره حتى حَجُّوا معه سَنَةَ عشر، فدلَّ ذلك على جَوَازِ تأخيره.

ثانياً: أنه إذا أَخَّرَهُ من سَنَةٍ إلى سنة أو أكثر، وفعله يسمى مؤدّياً للحج لا قَاضِياً بإِجْمَاعِ المسلمين، ولو حرم التأخير؛ لكان قَضَاءً لا أداء. فإن قال المخالف: «هذا

مَنْقُوضٌ بالوضوء؛ فإنه إذا أَخَّرَهُ حتى خَرَجَ وَقْتُ الصلاة، ثم فعله كان أَدَاءً مع أنه يأثم بذلك».

قلنا: قد منع القاضي أبو الطَّيِّبِ ـ وهو من نقل الإجماع ـ كونه أَدَاءً في هذه الحالة، بل حكم بأنه قَضَاء؛ لبقاء الصَّلاةِ؛ لأنه المَقْصُودُ لها لا لنفسه.

وقالوا ثالثاً: إنه إذا تَمَكَّنَ من الحَجِّ، ثم أَخَّرَهُ، ثم فعله لا تُرَدُّ شَهَادَتُهُ فيما بين تأخيره، وفعله بالاتفاق، ولو حرم لردت؛ لارتكابه المَعْصِيَةَ بالتأخير.

هذا وقد اسْتَدَلَّ أَصْحَابُ المَذْهَب الثاني بِأَدِلَّةٍ، وهي:

أولاً: قوله تعالى: **﴿وَأَتِمُوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾** [البقرة: ١٩٦] فإنه أمر، والأَمْرُ يقتضي الفَوْرَ.

وثانياً: استدلوا بحديث أبي دَاوُدَ عن ابن عَبَّاسٍ عن النبي ﷺ: «من أراد الحج فَلْيُعَجِّلْ».

ثالثاً: قالوا: إنها عِبَادَةٌ تجب الكَفَّارَةُ بِإِفْسَادِهَا، فَوَجَبَتْ على الفَوْرِ؛ كالصوم.

ورابعاً: أنه إذا لَزِمَهُ الحَجُّ وَأَخَّرَهُ حتى مات، فإما أن تَقُولُوا: إنه مات عاصِياً، أو غير عاص، فإن قلتم: إنه مَاتَ غَيْرَ عَاصٍ، خرج الحج عن كونه واجباً.

وإن قلتم: مات عاصياً، فإما أن تقولوا: عَصَى بالمَوْتِ، أو بالتأخير، لا جائز أن يعصى بالمَوْتِ؛ إذ لا صَنِيعَ له فيه؛ فَثَبَتَ أنه عصى بالتأخير، فدل على وجوبه على الفور.

هذا، ولم يسلم أَصْحَابُ القول الأول بذلك، بل ردوا على هذه الأَدِلَّةِ، فكان جوابهم:

عن الأول: بأن المُخْتَارَ ـ عند أصحابنا الشَّافِعِيَّةِ ـ والمعروف في كتبهم الأُصولية ـ أنَّ الأَمرَ المُجَرَّدَ عن القَرَائن لا يقتضي الفَوْرَ، وإنما المَقْصُودُ منه الامتثال المجرد، ولئن سلم الفَوْرِيَّةِ، فلا فَوْرِيَّة هنا؛ لوجود القَرِينَةِ الصَّارِفَةِ إلى التراخي، وهو ما وَرَدَ من فعل رسول الله ﷺ وأكثر أصحابه، وفيهم مَيَاسِيرُهُمْ.

وعن الثَّانِي: بأن الحَدِيثَ ضَعِيفٌ، ثم إنه حُجَّةٌ لنا، فإنه ﷺ فوض فعله إلى إِرَادَتِهِ واختياره، ولو كان على الفَوْرِ لم يفوض تعجيله إلى اختياره، ثم إن صَحَّ هذا، فهو أَمْرُ نَدْبٍ، جَمْعاً بين النصوص.

وعن الثالث: بأن وَقْتَ الصَّوْمَ مُضَيَّق لا كَوَقْتِ الحج، فكان فعله مُضَيّقا بخلاف الحج.

وعن الرابع: بِأَنَّا نَقُولُ: نعم مات عَاصِياً؛ لتفريطه بالتَّأْخِيرِ إلى الموت، وإنما يجوز له التأخير بِشَرْطِ سَلامَةِ العاقبة، كما إذا ضرب شخص ولده، أن المعلم الصبي، أو عَزَّرَ السلطان إِنْسَاناً، فمات، فإنه يجب الضَّمَانُ، لأنه مَشْرُوطٌ بِسَلامَةِ العاقبة.

❁ ❁ ❁

«النَّهْيُ وَأَثَرُهُ فِي اخْتِلافِ الْفُقَهَاءِ فِي الأَحْكَامِ»

وقبل الخَوْضِ في أَثَرِ النهي في الاختلاف في الأحكام الفِقْهِيَّةِ المُسْتَنْبَطَةِ ـ يَجْدُرُ بنا أن نَتَكَلَّمَ عن مَفْهُومِ النهي، وصيغه، وأَوْجُهِ استعماله، ومدلوله الحقيقي:

أوّلاً: تَعريف النَّهْيِ[1] لُغَةً:

النهي خِلافُ الأَمْرِ، يقال: نَهَاهُ يَنْهَاهُ نَهْياً: كَفَّهُ، فَانْتَهَى. وَتَنَاهَى: كَفَّ، وفعله يائي وَاوِي، يقال في اليَائِيِّ: نَهَيْتُهُ، ويقال في الواوي: نَهَوْتُهُ، وفي الكتاب العزيز: ﴿كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩].

والنهاية والنُّهية: آخر كل شيء؛ وذلك لأن آخره ينهاه عَنْ التَّمَادِي، فيرتدع.

---

(١) ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ١/ ٢٨٣، والبحر المحيط للزركشي: ٢/ ٤٢٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٢/ ١٧٤، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٢٠١)، والتمهيد للإسنوي (ص٢٩٠)، ونهاية السول له: ٢/ ٢٩٣، وزوائد الأصول له (ص٢٣٨)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٦٧، والتحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٢٦١، والمنخول للغزالي (ص١٢٦)، والمستصفى له: ٢/ ٢٤، وحاشية البناني: ١/ ٣٩٠، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٦٦، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٤٩٦، والمعتمد لأبي الحسين: ١/ ١٦٨، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص٢٢٨)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٣/ ٢٦٩، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٣٧٤، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ١٤٠، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٩٥، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ١٤٩، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص٦١)، وشرح المنار لابن ملك (ص٤٤)، والموافقات للشاطبي: ٣/ ١٤٤، وتقريب الوصول لابن جزي (ص٩٥)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٠٩)، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٣٣٧).

والنَّهِيُ والنِّهْيُ: الموضع الذي له حَاجِزٌ، كأنه ينهى المَاءَ أن يَفِيضَ منه.

ونُهْيَة الوتَدِ: الفُرضة التي في رأسه تنهى الحَبْلَ أن يَنْسَلِخَ.

والنُّهَى: العقل، ويكون واحداً وجَمْعاً، واحده: نُهْيَةٌ، سمي بذلك لأنه ينهى عن القَبِيحِ.

ونَاهِيكَ بفلان: كَافِيكَ به.

ويؤخذ مما تَقَدَّمَ أن جميع اشْتِقَاقَاتِ كلمة «نهى» تفيد المَنْعَ والحَظْرَ.

ثانياً: تَعْرِيف النَّهْيِ فِي اصْطِلاحِ الفُقَهَاءِ والأُصوليين:

يعتبر النهي قِسْماً من أَقْسَامِ الكلام؛ حيث إن الكلام يَنْقَسِمُ إلى أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وخبر وَإِنْشَاءٍ، وَوَعْدٍ ووعيد، وغير ذلك؛ فالنهي أَحَدُ هذه الأقسام.

واختلف العُلَمَاءُ في إثبات الكَلامِ النَّفسِيِّ إلى طَائِفَتَيْنِ؛ فطائفة أَثْبَتَتْ كلام النفس، وهم الأَشَاعِرَةُ، ومن لَفَّ لَفَّهُمْ.

والطائفة الثانية نَفَتْ تحقق الكَلامِ النفسي، وهم المُعْتَزِلَةُ، ومن وافقهم.

وقد نَحَتْ كُلُّ طائفة ـ من هَاتَيْنِ ـ في تَحْدِيدِ النهي مَنْحًى خَاصاً يُلائِمُ مَذْهَبَهَا من إثبات الكَلامِ النفسي، أو نفيه:

فالأشاعرة المُثْبِتُونَ له عَرَّفُوهُ تَارَةً باعتبار حَقِيقَتِهِ الكَلامِيَّةِ، وعَرَّفُوهُ أخرى باللفظ الدال على تلك الحقيقة:

(أ) مذهب الأَشَاعِرَة في تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الكلامية:

الصحيح ـ عندهم ـ في تَعْرِيفِهِ على ما اختاره ابْنُ الحَاجِبِ أنه: «اقْتِضَاءُ كَفٍّ عن فِعْلٍ على جهة الاسْتِعْلاءِ».

وقد أورد على هذا التعريف أُمورٌ:

أحدها: أن النَّهْيَ النفسي ـ عند الجمهور ـ هو مَعْنَى التحريم؛ بِنَاءً على أن النَّهْيَ حَقِيقَةٌ في الحرمة دون غيرها.

وعلى هذا يَفْسَدُ طَرْدُ التعريف بالكَرَاهَةِ النَّفْسِيَّةِ؛ إذ يصدق عليها الحَدُّ، وليست بتحريم.

ثانيها: أن هذا غَيْرُ مُطَّرِدٍ ـ أيضاً ـ لِصِدْقِهِ على مثل: «كُفَّ نَفْسَك عَنِ الكَذِب»، «ذَرُوا البَيْعَ»، «دعه»، «اتركه...» وليست هذه من النواهي، بل هي من الأوَامر، وعلى نحو: «أطلب منك الكف عن الكلام» وليس هذا بنهي، بل خَبَرٌ.

وثالثها: أنه لا ينعكس؛ لأنه يَصْدُقُ على مثل: «لا تترك الصِّدْقَ، لا تدعه، لا تذر...» مع أنها نَوَاهٍ.

*** وأجيب بأنه:**

إن كان الغَرَض من ذلك الاعْتِرَاض بهذه الألْفَاظِ، فالكَلامُ في النفس، فَلا مَحْظُور؛ إذْ لا يَصْدُقُ التَّعْرِيف على القسم الأول من هذه الألفاظ، ولا يضر عدم صدقه على القسم الثاني منها؛ فاطرد التعريف والعَكْس.

وإن كان الغَرَضُ الاعْتِرَاضَ بمعنى هذه الألَفَاظِ ـ أعني: الطَّلَبَ النفسي ـ سَلَّمْنَا صِدْقَ التعريف على القِسْمِ الأول منها، وأما الاعتراض بأنها لَيْسَتْ بِنَهْيٍ فممنوع، بل معناها نَهْيٌ نفسي من جملة أفراد المعرف، وإن كانت صِيغتهَا صِيغَةَ أَمْرٍ؛ فلا فرق بين «كُفَّ عن الزِّنَا» و«لا تَزْنِ» في المعنى؛ إذ المعنى في كل منهما المَنْعُ، وإن اختلفت الصِّيغَةُ الدالة عليه، وكذا المعنى المتضمن لنحو: «أطلب الكفَّ» وهو الطَّلَبُ إن كان غَرَضُ الطالب الحَالَ والاستقبال، فنهي نفسي؛ لوحدة معنى: «كف نفسك»، و«أطلب الكف»، وهو قيام طَلَبِ الكَفِّ عن الفِعْلِ بالقائل، وإن كان خبراً صيغة، فاطرد التعريف.

وسلمنا أيْضاً عَدَمَ صِدْقِ التعريف على القِسْمِ الثاني من هذه الألْفَاظِ، وهو نحو: «لا تترك الصِّدْقَ» باعتبار معناه النفسي، وقولهم: «إنها نَوَاهٍ» ممنوع، بل هي أوامر؛ لأن معنى كل منها اقْتِضَاءُ فِعْلٍ غير كَفٍّ، فلا فرق بين: «اصدق»، و«لا تترك الصِّدْقَ» في المعنى، وإن كانت الصيغة الثانية صِيغَةَ نَهْيٍ؛ فانعكس التعريف.

*** وخُلاصَةُ القَوْلِ:**

أن الحد السابق إنما هو باعْتِبَارِ المعنى القَائِمِ بالنَّفْسِ على ما دَلَّ عليه لَفْظُ الاقتضاء، فـ«اقتضاء كَفٍّ عن فِعْلٍ على سبيل الاسْتِعْلاءِ» نَهْيٌ، سواء أكان مَدْلُولاً عليه بصيغة سَمَّاهَا أَهْلُ العربية نَهْياً، أم بصيغة سَموهَا أمراً أو خبراً؛ إذ الاعتبار للمعنى دُونَ الصيغة.

فعلى هذا يكون نحو: «كُفَّ عن الزِّنَا» نهياً وإن كان وَارِداً على صيغة الأَمْرِ؛ نظراً إلى المعنى؛ ولهذا قالوا: البَيْعُ وقت النِّدَاءِ مَنْهِي عنه بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا البَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

كما قالوا: إن الحائض مَنْهِيَّةٌ عن الصَّلاةِ أيام حَيْضِهَا بقوله ـ عليه الصلاة والسلام: «دَعِيَ الصَّلاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ».

ويكون نحو: «لا تكف» أَمْراً، وإن كان في صورة النهي؛ لأنه بمعنى: «افعل»، ولا اعتبار للصيغة.

(ب) مَذْهَبُ الأَشَاعِرَةِ في تعريف النَّهْيِ باعتبار أنه لَفْظٌ دَالٌّ على المعنى النفسي: وهذا هو المناسب لغرض الأصوليين؛ لأن بَحْثَهُمْ إنما هو عن الأدِلَّةِ اللفظية السمعية؛ من حيث يوصل العلم بأحوالها العَارِضَةِ لها من عُمُوم وخُصُوصٍ، وإطلاق وتقييد ونحوه إلى القُدْرَةِ على إثبات الأَحْكَامِ الشرعية لأفعال المُكَلَّفِينَ، وإن كان مرجع الأدلة السَّمْعِيَّةِ إلى الكلام النفسي.

وذَهَبَ القَاضِي أبو بكر البَاقِلانِيُّ، وإمام الحَرَمَيْنِ، والإمام الغَزَالِيُّ إلى أنه: «القول المقتضي طَاعَةَ المَنْهِيِّ بترك المنهى عنه». وهذا ما اخْتَارَهُ جُمْهُورُ الشافعية.

(ج) مَذْهَبُ الكمال بن الهمام ـ وهو من الأَحْنَافِ ـ في تعريف النَّهْيِ اللفظي. قال الكَمَالُ ما مُحَصَّلُهُ: وهو المختار: مبنى تَعْرِيفِ النهي اللفظي الذي هو غَرَضُ الأُصُولي، أن لطلب الكَفِّ عن الفعل صِيغَةً تَخُصُّهُ، بمعنى أنها لا تستعمل في غيره على سَبِيلِ الحقيقة، وقد وقع في هذا خِلافٌ، والصحيح أن له لَفْظاً يَخُصُّهُ.

وحاصل تَعْرِيفِ النهي اللفظي: ذكر ما يميز صيغته عن غيرها من الصِّيَغِ، فسميت هذه المميزات حَدّاً.

ثانياً: مَذْهَبُ المعتزلة في تَعْرِيفِ النَّهْيِ:

بسبب أن المُعْتَزِلَةَ أنكرت الكَلامَ النَّفْسِيَّ لم يعرفوا النَّهْيَ باعتبار المَعْنَى القائم بالنفس، وأنه اقتضاء الكَفِّ، أو طَلَبُ الكف؛ لأن هذا نَوْعٌ من الكلام النفسي، فعرفوه تَارَةً باعتبار أنه لَفْظٌ، وعَرَّفُوهُ أخرى باعتبار الإِرادَةِ المقترنة بالصِّيغَةِ، ومرة ثالثة باعتبار أنه نَفْسُ الإِرَادَةِ.

وقد عَرَّفَهُ جمهورهم باعتبار أنه لَفظٌ، فقالوا: «هو قَوْلُ القَائِلِ لمن دونه: لا تفعل» أي: قول القائل لفظاً مَوْضُوعاً لطَلَبِ تَرْكِ الفِعْلِ من الفاعل.

وأما تعريفهم النَّهْيَ باعتبار ما يقترن بالصِّيغَةِ من الإِرَادَةِ، فقد ذَهَبَتْ طائفة من معتزلة «البصرة» إلى أن النهي صيغة «لا تفعل» بإرادات ثَلاثٍ:

إرادة وُجُودِ اللَّفظِ، وإرادة دَلالَتِهِ على النَّهْيِ، وإرادة الامْتِثَالِ؛ أي: ترك المنهي للمنهى عنه.

وأما تَعْرِيفُهُم النَّهْيَ باعتبار أنه نَفسُ الإرَادَةِ، فقد ذَهَبَ قَوْمٌ إلى أن النهي هو «إِرَادَةُ تَرْكِ الفِعْلِ».



«صِيَغُ النَّهْيِ وَمَا وُضِعَتْ لَهُ»

ثَانِياً: صِيَغُ النَّهْيِ:

*** للنهي صِيَغٌ متعددة نذكر منها:**

١ ـ صِيغَةُ الفِعْلِ المضارع المقترن بـ«لا» النَّاهِيَةِ؛ كقوله تعالى: **﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾** [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: **﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ﴾** [الإسراء: ٣٤]، وقوله عزَّ من قائل: **﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ﴾** [البقرة: ١٨٨].

٢ ـ صيغة الأمر الدَّالِّ على الكَفِّ؛ مثل قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا البَيْعَ﴾** [الجمعة: ٩]، وقوله سبحانه: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾** [الحج: ٣٠].

٣ ـ استخدام مادة التحريم؛ كقوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾** [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ. . .﴾** الآية [النساء: ٢٣].

٤ ـ استخدام لفظ النَّهْيِ؛ كقوله تعالى: **﴿وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ**

وَالبَغْيِ. . .﴾ الآية [النحل: ٩٠]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ».

٥ ـ استخدام صيغة نفي الحل؛ كقوله سبحانه: ﴿لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهاً﴾ [النساء: ١٩].

وبعد، فقد اتفق العُلَمَاءُ على أن صِيغَةَ النَّهْيِ «لا تفعل» ترد لعدة معانٍ، منها:

١ ـ **التحريم**؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلا بِالحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

٢ ـ **كَرَاهَةُ التحريم**؛ كقوله ﷺ: «لا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ».

٣ ـ **كراهة التنزيه**؛ كقوله ﷺ: «لا يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ».

٤ ـ **التحقير**؛ كقوله تعالى: ﴿وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١].

٥ ـ **بيان العَاقِبَةِ**؛ كقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

٦ ـ **الإِرْشَادُ**؛ كقوله سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

٧ ـ **الدعاء**؛ كقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

٨ ـ **التهديد**؛ كقول السيد لعبده: «لا تَمْتَثِلْ أَمْرِي».

٩ ـ **التَّيْئِيس**؛ كقوله سبحانه: ﴿لا تَعْتَذِرُوا اليَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

١٠ ـ **الالتماس**؛ كقول الصديق لصديقه: «لا تَبْرَحْ مَكَانَكَ».

١١ ـ **التسوية**؛ كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦].

واتفقوا أيضاً على أن الصيغة إذا استعملت في غير الحُرْمَةِ، والكراهة من المحامل لا تكون حقيقة، فهي إذاً مَجَازٌ، فيما عدا طَلَبَ الترك، واقتضاءه، وإنما وقع الخلاف بينهم في تحديد ما وضعت له هذه الصِّيغة على سَبِيلِ الحقيقة، أهو الحرمة أم الكراهة، أم كلاهما؟ فتكون مشتركة بينهما اشْتِرَاكاً لفظياً؟ أم القدر المشترك بينهما، وهو طَلَبُ التَّرْكِ مع الجَزْمِ أو عدمه؟ فتكون مشتركة بينهما اشْتِرَاكاً مَعْنَوِياً، أم متوقف فيه لا يدري أي المعنيين هو؟!

وإليك بَسْطُ هذه الأَقْوَالِ، وتفصيلها:

القول الأول: وهو ما ذَهَبَ إليه البَيْضَاوِيُّ، وصَحَّحَهُ ابن الحَاجِبِ، وهو: إذا وردت صيغة النهي مُجَرَّدَةً عن القرائن ـ استفيد منها تَحْرِيم المنهى عنه، فهي حقيقة على الخُصُوصِ فيه عند الجمهور.

وقال الإمام الرَّازِيُّ ـ جازماً بهذا المَذْهَبِ ـ: إنه الحَقُّ، وهو مَذْهَبُ الشافعي ـ رضي الله عنه ـ نص عليه في «الرِّسَالَةِ»، فقال في باب العلل في الأَحَادِيثِ ما نصه: «وما نهى عنه رسول الله ﷺ فهو على التحريم، حتى تأتي دَلالَةٌ عنه على أنه أراد به غير التَّحْرِيمِ»[1].

ونص عليه أيضاً في «الأم»، فقال: «أَصْلُ النهي من رَسُولِ الله ﷺ أن كل ما نهى عنه فهو مُحَرَّمٌ، حتى تأتي عنه دلالة تَدُلُّ على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم؛ إما أراد به نَهْياً عن بَعْضِ الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتَّنْزِيهِ عن المنهي، والأدب، والاختيار، ولا يفرق بين نهي النبي ﷺ إلا بِدَلالَةٍ عن رسول الله ﷺ أو أَمْرٍ لم يختلف فيه المُسْلِمُونَ؛ فنعلم أن المسلمين كلهم لا يجهلون سُنَّةً وقد يمكن أن يجهلها بعضهم.

فمما نهى عنه رسول الله ﷺ فكان على التحريم لم يختلف أَكْثَرُ العلماء فيه أنه نهى عن «الذَّهَبِ بالذهب إلا هَاءَ وَهَاءَ، وعن الذهب بالذهب إلا مِثْلاً بِمِثْلٍ، يَدَاً بِيَدٍ، ونهي عن بَيْعَتَيْنِ في بَيْعَةٍ»[2].

القول الثاني: وإليه ذَهَبَ أبو هاشم الجُبَّائِيُّ، وعامة المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، وهو أن صيغة النهي حَقِيقَةٌ في الكراهة فقط.

القول الثَّالِثُ: أنها مشترك لَفْظِي بين الحرمة والكراهة.

القول الرابع: وهو مَنْقُولٌ عن أبي منصور الماتريدي، ومشايه «سَمَرْقَنْدَ»: أن صيغة النهي موضوعة لِلْقَدْرِ المشترك بينهما، وهو طلب ترك الفعل اسْتِعْلاء، فهي من قَبِيلِ المُتَوَاطِىءِ.

---

(١) ينظر: الرسالة (ص٢١٧)، فقرة (١٩١).

(٢) ينظر: الأم: ٧/ ٦٥.

القول الخَامِسُ: وهو مَذْهَبُ أبي الحسن الأشْعَرِيِّ، وما تابعه من أصحابه كالقاضي، والغزالي، وهو التَّوَقُّفُ في مَدْلُولِ صيغة النهي، بمعنى أنه: لا يدري أهي مَوْضُوعَةٌ للحرمة، أم للكراهة، أم لكل منهما، أم لِلْقَدْرِ المشترك بينهما؟؟!

* **والمَذْهَبُ المُخْتَارُ الذي نميل إليه هو الرَّأْيُ الأَوَّلُ، ونستدل عليه بأدلة منها:**

الدليل الأَوَّلُ: أنه قد تكرر استدلال السَّلَفِ بصيغة النهي مجردة عن القَرَائِنِ على التحريم اسْتِدْلالاً شائعاً بلا نَكِيرٍ، فأوجب العلم العاديُّ باتفاقهم على أنها له؛ كما لو أَجْمَعُوا إِجْمَاعاً قولياً على ذلك، وإن كان احتمال غيره قائماً في كُلٍّ منها على انفراده.

الدَّلِيلُ الثاني: أن مخالف مقتضى النهي المُجَرَّدِ عن القرائن ـ عَاصٍ، وَكُلُّ عاصٍ مُتوعَّدٌ؛ لقوله تعالى: **﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾** [الجن: ٢٣]، فمخالف مقتضى النهي المجرد عن القَرَائِنِ مُتَوَعَّدٌ، وهو دليل على حُرْمَةِ فعل المنهى عنه.

الدليل الثالث: أن الاشْتِرَاكَ خِلافُ الأصل؛ لإِخْلالِهِ بالفهم، فيكون النهي لأحد الأمرين من الحرمة، والكراهة حقيقة؛ إذ هو في باقي المعاني مَجَازٌ بالاتفاق، وانتفاء كونه حقيقة في الكَرَاهَةِ ثَابِتٌ؛ لِلْفَرْقِ بين قولنا:

«لا تسقني» و«كَرِهْتُ أن تسقيني»، ولا فَرْقَ إلا الذَّم على تقدير عَدَمِ الامتثال بالسَّقْيِ في قوله: «لا تَسْقِنِي»، وعدم الذَّم على تقدير السقي في قوله: «كرهت أن تسقيني».

ولو كان النهي لِلْكَرَاهَةِ لم يكن بينهما فَرْقٌ، فتعين كَوْنُ النهي للحرمة.

بعد هذا العَرْضِ السَّرِيعِ لمفهوم النَّهْيِ، ودلالته وصيغه ـ يَجْدُرُ بنا أن نذكر أربعة مَبَاحِثَ لها تَأْثِيرٌ في اخْتِلافِ الفُقَهَاءِ.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ فِي النَّهْيِ المُطْلَقِ عَنِ الشَّرْعِيَّاتِ

تَنَوَّعَتْ مَذَاهِبُ العلماء فيما يفيده النَّهْيُ في الشَّرْعِيَّاتِ من أَثَرٍ ـ إلى ما يأتي:

أولاً: ذَهَبَ جَمَاهِير الأُصوليين من أَصْحَابِ الشافعي، ومالك، والحنابلة، وجميع أَهْلِ الظاهر، وجَمَاعَةٌ من المُتَكَلِّمِينَ ـ وهو ظاهر مَذْهَبِ الشافعي ـ إلى أن النهي المُطْلَقَ عن الشرعيات يفيد قُبْحَهَا لِذَاتِهَا وَفَسَادَهَا؛ أي: عدم الاعتداد بها شَرْعاً، وبُطْلانها بألا تَتَرَتَّبَ ثَمَرَاتُهَا المَقْصُودَةُ منها عليها.

* وَقَدِ انْقَسَمُوا إِلَى طَائِفَتَيْنِ:

طائفة تَرَى أن دَلالَةَ النهي على البُطْلانِ من جِهَةِ اللغة.

وطائفة تَرَى أن تلك الدَّلالَةَ مُسْتَفَادَةٌ من الشرع، وإليه ذَهَبَ سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ، وأبو عمرو بن الحَاجِبِ، سواء كانت الشَّرْعِيَّاتُ عِبَادَاتٍ أم معاملات.

ثانياً: الفَرِيقُ الثَّانِي، وَهُوَ جُمْهُورُ الحَنَفِيَّةِ؛ حيث ذَهَبُوا إلى أَنَّ النهيَ المُطْلَقَ عن الشرعيات ـ عِبَادَاتٌ وَمُعَامَلاتٌ ـ لا يَدُلُّ على بطلانها، بل يدل على صِحَّتِهَا ومَشْرُوعِيَّتِهَا بالأَصْلِ دون الوَصْفِ، فيصرفون النهي لِغَيْرِ ما أضيف إليه، وهو وَصْفُهُ، ويطلقون على المَنْهِيِّ عنه اسم «الفَاسِدِ».

ثالثاً: وذَهَبَ هذا الفَرِيقُ من العُلَمَاءِ إلى التَّفْرِيقِ بين بَعْضِ الشرعيات، وبعضها الآخر؛ فيرى هَؤلاءِ أن النَّهْيَ عن العِبَادَاتِ يَدُلُّ على بطلانها، وأن النهي عن المعاملات، لا يدل على بطلان فيها ولا صحة، وهو اختيار المحققين من أصحاب الشافعي، كالقفال، والإمام الغزالي والرازي في «محصوله» واختاره الكمال بن الهمام.

* سَبَبُ وُقُوعِ هَذَا الخلاف:

وجد الأصوليون أنه قد ورد عن الشارع بعض النواهي والتصرفات المنهي عنها فيها باطلة؛ كالنهي عن نكاح المشركات؛ ونكاح المحارم، والنهي عن الصلاة بدون طهارة، والنهي عن بيع المضامين والملاقيح، والنكاح بغير شهود، ونحو هذا، كما أنه قد ورد عنه بعض آخر، والتصرفات فيه مشروعة صحيحة مستعقبة لثمراتها المطلوبة منها شرعاً؛ كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، والبيع عند النداء، وطلاق الحائض؛ ونحو هذا.

فاقتضاهم هذا النظر فيما تفيده صيغة النهي من جهة اللغة والشرع:

ففي اللغة: وجد أنه للمنع من الفعل والحظر عنه، ولا دلالة فيه على صحة التصرف أو بطلانه، كما هو اختيار جمهورهم.

وفي الشرع: وجد أن فيه أصلين متعارضين لا يمكن اجتماعهما في ذات التصرف.

الأصل الأول: أن النهي يفيد في المنهي عنه صفة القبح ضرورة حكمة الناهي تعالى، إذ لا ينهى إلا عن ما هو قبيح، كما لا يأمر إلا بما هو حسن: ﴿**يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر**﴾.

الأصل الثاني: أنه يوجب تصور المنهي عنه؛ لأن النهي ابتلاء من الله تعالى لعباده، والابتلاء يعتمد الاختيار والكسب، وهو لا يكون إلا إذا كان المنهي عنه متصور الوجود، بحيث لو أقدم عليه يوجد، فيبقى العبد مبتلىً بين أن يقدم على الفعل فيعاقب، أو يكف عنه باختياره فيثاب، فيكون عدم الفعل مضافاً إلى كسب العبد، هذا هو موجب حقيقة النهي.

فإن أمكن الجمع بين هذين الأصلين: أي: اقتضاء القبح وتصور الوجود عمل به العلماء، ففي الأفعال الحسية أمكن الجمع؛ لأنه لا يمتنع وجود الحسيّ بسبب القبح، فكانت التصرفات الحسية المنهى عنها من نحو الزنى والقتل وشرب الخمر قبيحة لذاتها محرمة غير مشروعة أصلاً باتفاقهم.

وفي التصرفات الشرعية لم يمكن الجمع بين هذين الأصلين؛ لأن أدنى درجات المشروعات أن تكون مرضية للحكيم العليم، والقبيح لا يكون مرضياً له تعالى، فلم يمكن الجمع بين المشروعية والقبح في التصرف الشرعي، فصار العلماء إلى الترجيح.

فذهب الشافعي إلى ترجيح جانب القبح؛ وإبطال المشروعية التي هي الاعتبار الشرعي في التصرف، ذاهباً إلى أنه يكفي لكون النهي ابتلاء تصور الوجود الحسيّ من غير اعتبار من الشارع، والحقيقة الشرعية لا يشترط لتحققها اعتبار الشارع كما سبق في بحث الأسماء الشرعية وكما سيجيء.

فالنهي عند الشافعية يفيد البطلان في التصرفات الشرعية لمضادة القبح والتحريم للاعتبار الشرعي، كَمَا فِي كَثِيرٍ من التصرفات المنهي عنها، وما وجد من التصرفات المنهى عنها ولم يفد النهي بطلانه، فإنما كان ذَلِكَ لدليل وقرينة، وأقاموا الأدلة على ذلك.

وذهب الحنفية إلى ترجيح جانب المشروعية في أصل التصرف، وصرف النهي إلى الوصف؛ كما هو الحاصل في كثير من التصرفات المنهى عَنْهَا؛ ذاهبين إلى أن الابتلاء ووقوع الحقيقة الشرعية لا يتحققان إلا به، وما جاء منها، وقد أفاد النهي بطلانه، فإنما كان ذلك لدليل دل عليه، وأقاموا على ذلك أدلتهم.

وذهب فريق ثالث من العلماء إلى التفرقة بين العبادات والمعاملات، فقال بدلالة النهي على بطلان العبادات، أما المُعَاملات فلا دلالة للنهي فيها على صحة أو فساد، بل يلتمس لصحتها أو فسادها أدلة أخرى غير النهي عنها.

ومن الذاهبين إلى هذا الرأي الغزالي، والرازي، والكمال بن الهمام.

ثمرة هذا الخلاف: تتلخص الثمرة لهذا الخلاف بين الأصوليين في أن هذه

التصرفات الشرعية من عبادات ومعاملات، والتي وصفها الشارع تعالى لثمرات مقصودة من شرعيتها مترتبة عليها: إذا ما نهى عنها في بعض المواضع، هل يبقى فيها هذا الوضع الشرعي، فتترتب عليها تلك الثمرات المطلوبة منها، كالصلاة للثواب، وتفريغ الذمة، والبيع للملك، فتكون مشروعة مع النهي عنها، أو ارتفع عنها هذا الوضع الشرعي فأصبحت لا تفيد ثمرتها فهي باطلة.

ويستطيع الباحث إدراك القيمة العملية لهذه الثمرة بسهولة إذا ما تَتبع أبواب الفقه المختلفة: إذ لا يكاد يجد باباً منها خالياً عن هذه المناهي المتفق على تحريمها أو كراهتها، المختلف في بطلانها وصحتها.



المَبْحَثُ الثَّاني

فِي النَّهْيِ عن الشَّرْعِيَّاتِ لِوَصْفٍ لازِمٍ

هذه هي المَسْأَلَةُ الثانية التي وَقَعَ فيها نِزَاعٌ بين الأَحْنَافِ والجُمْهُورِ، وهي: ما إذا دَلَّ الدليل على أن التَّصَرُّفَ الشرعي قد نهي عنه لِوَصْفٍ لازِمٍ؛ أي: أنه قد قصد بالنَّهْيِ الوَصْف لا ذات التَّصَرُّفِ، فالوَصْفُ عِلَّة للنهي عنه، كما صرح به السَّعْدُ في حَاشِيَتِهِ على «المختصر»، والفناري في «فصول البَدَائِعِ».

مثال ذلك: أن يوجب الشَّارِعُ الطَّوَافَ، وينهى عن إيقاعِهِ مع الحَدَثِ، ويأمر بالصَّوْمِ وينهى عن إيقاعِهِ في يَوْمِ النحر، ويأمر بالبَيْعِ، وينهى عن مُبَاشَرَتِهِ مُقْتَرِناً بشرط فَاسد، أو مشتملاً على زِيَادَةٍ في العِوَضِ في الربويات، ويشرع الطلاق، وينهي عن إيقاعه في الحَيْضِ.

فرأى الأَحْنَافُ ـ في كل ذلك ـ جَوَازَ اجتماع الأَمْرِ به، والنهي عنه، بأن يصرف الأمر إلى ذَاتِ التَّصَرُّفِ، والنهي إلى وَصْفِهِ؛ فلا تَضَادَّ عندهم، والحالة هذه، فتكون هذه التصرفات صَحِيحَةً يَتَرَتَّبُ عليها أَثَرُهَا الشرعي، ويطلقون عليها لَفْظَ «الفاسد»، وإذا ارْتَفَعَ سَبَبُ الفَسَادِ، انقلبت صحيحة، فهم يلحقون هذا القِسْم بماله جهتان مُنْفَكَّتَان؛ كالصَّلاةِ في الدَّارِ المغصوبة، والبيع عند النداء.

وفي هذا يقول أبو حَنِيفَةَ رحمه الله: الصَّوْمُ من حيث إنه صَوْمٌ مَشْرُوعٌ مطلوب،

ومن حيث إنه وَاقِعٌ في يوم العيد، مَنْهِي عنه غير مَشْرُوع، والطواف مشروع بقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]، ولكن وقوعه في حال الحَدَثِ هو المَنْهِيُّ عنه المكروه، والبَيْعُ من حَيْثُ إنه مبادلة مالية عن تَرَاضٍ مشروع، ومن حيث وقوعه مُقْتَرِناً بِشَرْطٍ فاسد، أو زيادة في العوض في الرّبويات مُحَرَّمٌ ممنوع، والطَّلاقُ من حَيْثُ هو طَلاقٌ مشروع، لكن وقوعه في الحَيْضِ هو المكروه.

فالنهي في كل هذه التَّصَرُّفَاتِ يوجب فَسَادَ الوَصْفِ، لا انتفاء الأَصْلِ؛ إذ هو راجع إلى الوَصْفِ لا إلى الأصل، فجهة الأَمْرِ والمشروعية غَيْرُ جِهَةِ النهي والحظر، والمحرم نَفْسُ الوقوع لا الواقع، وهما غَيْرَانِ؛ فلا تضاد حينئذ.

ولما قضى بِإِبْطَالِ صَلاةِ المُحْدِثِ دون طَوَافِهِ، قال: إن الدليل قد دَلَّ على كون الطهارة شَرْطاً في صحة الصَّلاةِ، فإنه ـ عليه السلام ـ قال: «لاَ صَلاَةَ إلا بِطَهُورٍ» فهو نفي لِلصَّلاةِ لا نَهْيٌ عنها، فبطلانها لِفَقْدِ الشرط، لا للنهي عنها، بخلاف الطَّوَافِ؛ حيث لم يقم الدليل عنده على اشْتِرَاطِ الطهارة، فالنهي عنه لِفِقْدَانِ الطهارة لا يبطله.

أما الشَّافِعِيَّة، والمَالِكِيَّةُ، والحنابلة، واختيار ابن الحَاجِبِ، والسيف الآمدي، فيذهبون إلى أن النهي عن الوَصْفِ نَهْيٌ عن ذَاتِ الشيء، فَيُلْحِقُونَ النهي عن الوَصْفِ بالنهي عن ذَاتِ التصرف، فلا يجتمع الأَمْرُ مع النهي فيه لِلتَّضَاد فيبطل، فهم يلحقونه بالواحد بالشخص والجهة.

فَصَوْمُ يوم العيد، والصَّلاةُ في الأَوْقَاتِ المنهية، وبَيْعُ الربا، وجَمِيعُ التصرفات التي نهي عنها لِوَصْفِهَا اللازم بَاطِلَةٌ عندهم، فالمحرم هو الصَّوْمُ الواقع في اليوم، والصلاة الواقعة في الوَقْتِ، والبَيْعُ المشتمل على الرِّبا، فهو مُلْحَقٌ عندهم بالمحرم، باعتبار أصله، فتحريمه مضاد لوجوبه.

وحيث قَضَوْا بصحة الطَّلاقِ الواقع في الحَيْضِ، أو في الطُّهْرِ الذي جَامَعَهَا فيه، وصحة الصلاة في الأَمَاكِنِ المنهية، وما شابهها اعتقدوا صَرْفَ النهي عن ذات التصرف، ووصفه إلى أَمْرٍ خارج منفكٌ لدليل دَلَّ عليه، ففي الطَّلاقِ في زَمَنِ الحَيْضِ إنما قضوا بصحته، ولم يجعلوا تَحْرِيمَ إيقاعه في هَذَا الوَقْتِ تحريماً لِذَاتِهِ، أو وصفه حتى يكون باطلاً؛ لأنه قد ظهر عندهم صَرْفُ التحريم عن أَصْلِ الطلاق، ووصفه إلى أَمْرٍ خارج هو ما يفضي إليه من تَطْوِيلِ العِدَّةِ، وفي الصَّلاةِ في الأماكن المَنْهِيَّةِ اعتقدوا صَرْفَ النهي

عن أصلها، ووصفها إلى أَمْرٍ خارج لدليل دَلَّ عليه أيضاً، بخلاف التصرفات التي قطعوا ببطلانها، كَصَوْمِ يوم العيدِ؛ فإنه لم يظهر انْصِرَافُ النهي عن عين الصوم ووصفه، وقالوا في تعليل الأَحْنَافِ لِلنَّهْيِ عنه؛ بأن فيه إِعْرَاضاً عن ضِيَافَةِ الله: إنه غير مسلم، ولا دَلِيلَ عليه، ولو سلم لناقض قولهم بِصِحَّةِ الصوم؛ فإن الأكل ضد الصَّوْمِ، فكيف يقال له: كُلْ، أي: أجب الدَّعْوَةَ، ولا تأكل، أي: صم؟؟

المَبْحَثُ الثَّالِثُ عِنْدَ مَنْ يَرَى

الفَرْقَ فِي النَّهْيِ بَيْنَ العِبَادَةِ والمُعَامَلَةِ

أولاً: قال الإِمَامُ الغَزَالِيُّ في «المستصفى»: «اخْتَلَفُوا في أن النَّهْيِ عن البَيْعِ، والنِّكَاحِ، والتصرفات المُفِيدَةِ للأحكام هل يَقْتَضِي فَسَادَهَا؟

فذهب جَمَاهِيرُ العلماء إلى أنه إن كان نَهْياً عنه لِعَيْنِهِ دَلَّ على الفَسَادِ، وإن كان لغيره فلا، قال: والمُخْتَارُ أنه لا يقتضي الفَسَادَ، وبَيَانُهُ أَنَّا نعني بالفَسَادِ تخلف الأَحْكَامِ عنها، وخُرُوجَهَا عن كونها أَسْبَاباً مفيدة للأحكام.

ولو صرح الشارع وقال: حرمت عليك اسْتِيلادَ جَارِيَةِ الابن، ونَهَيْتُكَ عنه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونَهَيْتُكَ عن الطَّلاقِ في الحَيْضِ لِعَيْنِهِ، لكن إن فَعَلْتَ بانت زَوْجَتُكَ، ونهيتك عن إِزَالَةِ النَّجَاسَةِ عن الثوب بالمَاءِ المَغْصُوبِ، لكن إن فعلت طَهُرَ الثوب، ونَهَيْتُكَ عن ذَبْحِ شاة الغَيْرِ بسكِّينِ الغَيْرِ من غير إِذْنٍ، لكن إن فعلت حَلَّتِ الذَّبِيحَةُ، فشيء من هذا ليس يَمْتَنِعُ، ولا يتناقض بخلاف قوله: حَرَّمْتُ عليك الطَّلاقَ، وأَمَرْتُكَ به، أو أَبَحْتُهُ لك، وحرمت عليك الاسْتِيلادَ لِجَارِيَةِ الابن، وَأَوْجَبْتُهُ عليك؛ فإن ذلك مُتَنَاقِضٌ لا يعقل؛ لأن التحريم يُضَادُّ الإِيجَابَ، ولا يضاده كَوْنُ المحرم مَنْصُوباً عِلَّةً لحصول الملك وسائر الأحكام؛ إذ يَتَنَاقَضُ أن يقول: حرمت الرِّبَا، وأبحته، ولا يَتَنَاقَضُ أن يقول: حرمت الرِّبَا، وجعلت الفِعْلَ الحَرَامَ لعينه سَبَباً لِحُصُولِ المِلْكِ في العوضين؛ فإن شَرْطَ التحريم التَّعَرُّضُ لِعَقَابِ الآخرة فقط دون تَخَلُّفِ الثمرات، والأحكام عنه.

فإذا تحقق هذا، فقوله: «لا تبع، ولا تُطَلِّقْ، ولا تنكح» لو دَلَّ على تَخَلُّفِ الأحكام وهو المُرَادُ بِالفَسَادِ، فلا يخلو إما أن يَدُلَّ من حَيْثُ اللُّغَةُ، أو من حيث الشَّرْعُ،

ومحال أن يَدُلَّ من حيث اللغة؛ لأن العَرَبَ قد تَنْهَى عن الطَّاعَاتِ، وعن الأَسْبَابِ المشروعة، وتعتقد ذلك نَهْياً حَقِيقياً دَالاً على أن المَنْهِيَّ عنه ينبغي ألا يُوجَدَ، أما الأَحْكَامُ، فإنها شَرْعِيَّةٌ لا يناسبها اللَّفْظُ، من حيث وضع اللسان؛ إذ يعقل أن يَقُول العربي: هذا العَقْدُ الذي يفيد الملك والأحكام إياك أن تَفْعَلَهُ، وتقدم عليه؛ ولو صرح به الشَّارِعُ أيضاً لكان منتظماً مفهوماً، أما من حَيْثُ الشرع، فلو قام دَلِيلٌ يدل على أن النَّهْيَ للإفساد، ونقل ذلك عن النبي ﷺ صَرِيحاً، لكان ذلك من جهة الشَّرْعِ تَصَرُّفاً في اللغة بالتَّغْيِيرِ، أو كان صِيغَةَ النهي من جهته منصوبة علامة على الفَسَادِ، ويجب قَبُولُ ذلك، ولكن الشأن في إِثْبَاتِ هذه الحجة ونقلها...».

ثم ذكر الغزالي حُجَجَ الذين قالوا بأن النَّهي يَدُلُّ على البُطْلانِ، وحجج القائلين بأنه يدل على الصحة، ثم قال: «فإن قيل: فإذا اخترتم أن النَّهْيَ لا يَدُلُّ على الصحة، ولا على الفساد في أَسْبَابِ المعاملات، فما قَوْلُكُمْ في النهي عن العبادات؟ قلنا: قد بَيَّنَا أن النهي يُضَادُّ كون المنهي عنه قُرْبَةً وطاعة؛ لأن الطَّاعَةَ عبارة عما يوافق الأمر، والأمر والنهي متضادان، فَعَلَى هَذَا صَوْمُ يوم النحر لا يكون منعقداً إن أُرِيدَ بانعقاده كَوْنَهُ طَاعَةً، وقربة، وامتثالاً؛ لأن النهي يضاده، وإذا لم يكن قُرْبة لم يلزم بالنَّذْرِ؛ إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بِقُرْبَةٍ.

نعم، لو أمكن صرف النهي عن عَيْنِ الصوم إلى ترك إِجَابَةِ دَعْوَةِ الله تعالى؛ فذلك لا يمنع انعقاده، ولكن ذلك أيضاً فاسد...».

«وإن قيل: فقد حمل بَعْض المَنَاهِي في الشرع عَلَى الفَسَادِ دون البعض، فما الفصل؟

قلنا: النهي لا يَدُلُّ على الفَسَادِ، وإنما يُعْرَفُ فَسَادُ العَقْدِ والعبادة بفوات شرطه، أو ركنه، ويعرف الفوات إما بالإِجْمَاعِ؛ كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القِبْلَةِ، وإما بالنص - وإما بصيغة النَّفْيِ: كقوله: «لا صَلاةَ إلا بِطَهُورٍ»، و«لا نكاح إلا بِشُهُودٍ»، فذلك ظاهر في النفي عند عَدَمِ الشرط - وإما بالقِيَاسِ على مَنْصُوصٍ، فكل نهي يَتَضَمَّنُ ارتكابه الإخلال بالشرط، لا مِنْ حَيْثُ النهي، وشرط المبيع أن يكون مالاً مُتَقَوَّماً، مقدوراً على تسليمه، معيناً، أما كونه مرئياً، ففي اشتراطه خلاف، وشرط الثمن أن يكون مَالاً مَعْلُومَ القَدْرِ، والجنس؛ وليس من شَرْطِ النكاح الصَّدَاقُ؛ فلذلك لم

يَفْسَدْ بكون النِّكَاحِ على خَمْرٍ، أو خِنْزِيرٍ، أو مَغْصُوبٍ، وإن كان منهياً عنه، ولا فَرْقَ بين الطلاق السُّنِّي والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم.

فإن قيل: فلو قال قائل: كل نَهْيٍ رَجَعَ إلى عَيْنِ الشيء فَهُوَ دَلِيلُ الفَسَادِ، دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟

قلنا: لا؛ لأنه لا فَرْقَ بين الطَّلاَقِ في حَال الحَيْضِ والصلاة في الدَّار المغصوبة، وبين الصلاة في حال الحيض؛ لأنه إن أمكن أن يقال: ليس مَنْهياً عن الطلاق لعينه، ولا عن الصَّلاةِ في الدار لعينها؛ بل لوقوعه في حال الحيض، ولوقوعها في الدار المغصوبة ـ أمكن تَقْدِيرُ مثله في الصلاة في حال الحَيْضِ، فلا اعتماد إلا على فوات الشَّرْطِ، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصِّحَةِ به، ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يَدُلُّ عليه وَضعاً ولا شرعاً. . .» انتهى.

وَعَقَّبَ على ذلك أُسْتَاذُنَا عبد المجيد محمد عَبْد الله، فقال: ويُسْتَفَادُ فيه أنه يرى أن النهي عن المُعَامَلاتِ لا يَدُلُّ على بُطْلانِهَا لُغَةً؛ لأن اللغة لا شأن لها بالصحة والبطلان؛ إذ هما شَرْعِيَّانِ، ولا شَرْعاً؛ لأنه لم يَقُمْ دَلِيلٌ شرعي على أن النهي للإفساد، ويرى أن العبادة إما أن يُلاحَظَ في صحتها كَوْنُهَا قُرْبَةً، وطاعة وامْتِثَالاً، وسبباً للثواب، أي: أن يعتبر توصيلها إلى المَقْصُودِ الأخروي منها، وإما أن يُلاحَظَ في صحتها كَوْنُهَا مسقطة للقضاء، مفرغة للذمة؛ بأن يعتبر تَوْصِيلُها إلى المَقْصُودِ الدنيوي منها.

فإن لُوحِظَ المعنى الأَوَّلُ، دَلَّ النهي على بطلانها إن كان النَّهْيُ مطلقاً أو لِلذَّاتِ أو للوصف؛ لأن الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عما يوافق الأَمْرَ، والأمر والنهي مُتَضَادَّانِ، فلا يجتمعان في تصرف واحد، فعلى هذا لا ينعقد صوم يوم النحر إن أريد بانعقاده كونه طاعة، وقربة، وامْتِثَالاً؛ لأن النَّهْيَ يُضاده، وإذا لم يكن قربة لم يلزم النَّذْرُ؛ إذ لا نَذْرَ في مَعْصِيَةِ الله تعالى، ومثله نذر الصَّلاة في الأوقات المكروهة، أو في مكان الغصب.

وإن لُوحِظَ الأَمْرُ الثاني ـ وهو اسْتِتْبَاعُهَا لثمراتها الدُّنيوية المَقْصُودَةِ منها من إسْقَاطِ القَضَاءِ، وإفراغ الذِّمَّةِ ـ فلا دَلالَةَ للنهي على فَسَادِهَا حينئذ، إنما يعرف فَسَادُ العِبَادَةِ ـ والحالة هذه ـ بِفَقْدِ شَرْطٍ أو ركن، كما يعرف فساد العقد، ويعرف الشَّرْطُ بِدَلِيلٍ يَدُلُّ عليه.

ومما يؤيد تَفْرِيقَهُ بين المُلاحَظَتَيْنِ في صِحة العِبَادَةِ أنه قال: «لا يستحيل أن ينهى الشَّارعُ عن الصلاة في الدار المَغْصُوبَةِ، وتنصب سَبَباً لبراءة الذِّمَّةِ، وسقوط الفرض»، وقال أيضاً: «لا شَكَّ في أن المحرم لا يقع طاعة، أما ألا يَكُونَ سَبَباً للحكم فلا، فإن الاسْتِيلادَ والطَّلاقَ، وذَبْح شَاةِ الغَيْرِ ليس عليه أمرنا، فهو مُحَرَّمٌ، ثم هو ليس مَرْدُوداً بهذا المعنى، بل ترتبت عليه الأحكام»(١) انتهى.

ومقتضى هذا أنه لَوْ نَذَرَ صَوْماً مُطْلَقاً، وصامه في يَوْمِ عِيدٍ، أو صَلاةً مطلقة وصلاها في وقت كَرَاهَةٍ، أو قضى فَائِتَةً عليه في هذا اليَوْمِ، أو في هذه الأوقات؛ فإن ذلك يبرىء ذِمَّتَهُ، ويسقط عنه القَضَاءَ؛ لأن النَّهْيَ لم يبطله ما لم يقم دليل يَدُلُّ على أن من شَرْطِ صِحَّة الصَّوْمِ ألا يكون في يَوْمِ عِيدٍ، ومن شرط صحة الصلاة ألا تكون في الوقت المكروه.

وبالجملة فهو يَرَى أن النَّهْيَ سواء أكان مُطْلقاً أم لذات التصرف، أم لوصفه ـ لا يدل على البطلان في المُعَامَلاتِ، ولا في العِبَادَاتِ إن قصد من بُطْلانِهَا عدم توصيلها إلى ثمراتها الدنيوية؛ لأنه لا تَنَاقُضَ بين مُوجَبِ النهي من الحُرْمَةِ، وَمُوجَبِ المشروعية من تَرَتُّبِ الأحكام المَقْصُودَةِ من التصرف، فالمُعَوَّلُ عليه في البطلان إنما هو فَقْدُ الشرط، أو الركن، ويعرف الشَّرْطُ، أو الركن بدليل يَدُلُّ عليه، وعلى ارتباط الصِّحَّةِ بِهِ، ولا يُعْرَفُ بمجرد النهي؛ فإنه لا يَدُلُّ عليه لُغَةً، ولا شرعاً.

وكما يرى الغزالي أن النَّهْيَ لا يَدُلُّ على البُطْلانِ، يرى أنه لا يَدُلُّ على الصحة والمشروعية؛ فإن الأَمْرَ بمجرده لا يَدُلُّ على الإِجْزَاءِ والصحة، فكيف يدل عليه النهي؟ بل الأمر والنهي يَدلانِ على اقْتِضَاءِ الفعل، واقتضاء الترك فقط، أو على الوُجُوبِ، والتحريم فقط.

أما ثُبُوتُ الإِجْزَاءِ، والفائدة، أو انتفاؤهما ـ فيحتاج إلى دَلِيلٍ آخر، واللَّفْظُ من حيث اللغة غير مَوْضُوعٍ لهذه القَضَايَا الشرعية.

وأما من حيث الشَّرْعُ، فلو قال الشَّارعُ: إذا نَهَيْتُكُمْ عن أَمْرٍ أردت به صحته ـ لتلقيناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صَرِيحاً، لا بالتَّوَاتُرِ، ولا بنقل الآحاد، وليس من

(١) المستصفى: ٢/٢٨.

ضَرُورَةِ المَأْمُورِ أن يكون صَحِيحاً مجزئاً، فكيف يكون من ضَرُورَةِ المنهي ذلك؟

فإذا لم يثبت ذلك شَرْعاً ولُغَةً وضَرُورة بمقتضى اللَّفْظِ، فالمَصِيرُ إليه تَحَكُّمٌ[1].

ثانياً ـ رَأْيُ الكَمَالِ بْنِ الهمام:

قال الكَمَالُ بن الهمام في «التحرير»:

«اختلف العُلَمَاءُ في النهي المُتَعَلِّقِ بالفعل على أَرْبَعَةِ مذاهب:

أولها ـ وهو للأكثر ـ: أن يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، إما لِذَاتِهِ، وإما لِجُزْئِهِ، سواء أكان حِسِّياً أم شرعياً، وأنه يقتضي الفَسَادَ شَرْعاً، وهو البُطْلانُ، أي: عدم سببيته لحكمة المقصود.

وثانيها: أنه يقتضي البُطْلانَ لُغَةً.

وثالثها ـ وهو للبصري، والغزالي، والرَّازِيِّ ـ: أنه يقتضي الفَسَادَ في العِبَادَاتِ فقط شَرْعاً دون المعاملات.

ورابعها ـ وهو للحنفية: التَّفْصِيلُ بين الفعل الحِسِّي، والفعل الشَّرْعِيّ، أما الحسي كالزنا، وشرب الخَمْرِ، فالنهي عنه يكون لِعَيْنِ الفِعْلِ، فيقتضي بطلانه، وكذا إن دَلَّ الدليل على أن الفعلَ الحِسِّيَّ نهي عنه لِوَصْفِهِ اللازم، لا إن دَلَّ على أنه نهي عنه لِمُجَاوِرِ منفك، كالنهي عن قُرْبَانِ الحائض؛ فإن الدليل دَلَّ على أنه منهي عنه لمُقَارَن منفك ـ وهو الأَذَى ـ فلا يكون بَاطِلاً، بل تَتَرَتَّبُ عليه أحكامه، كالإحصان والتحليل.

وأما الشرعي فهو بِعَكْسِ الحِسِّيِّ؛ وذلك أن النهي عنه يَكُونُ لغير الفعل من وَصْفٍ لازم، أو مقارن منفك، إلا إن دَلَّ دَلِيلٌ على أنه لِعَيْنِهِ، فالنهي للوصف اللازم يفيد التحريم إن كان طَرِيقُهُ قطعياً؛ كصَوْمِ يوم العيد، وبَيْعِ الربا، وكراهية التحريم إن كان طَرِيقُ ثُبُوتِهِ ظَنّياً، كالصَّلاةِ في أوقات الكَرَاهَةِ، والبيع مع الشرط المُنَافِي لمقتضاه.

والنهي للمقارن المُنْفَكّ يفيد كَرَاهَةَ التحريم، ولو كان طَرِيقُهُ قطعياً، كالبَيْعِ وَقْتَ النداء، وسواء أكان النَّهْيُ للوصف اللازِمِ، أم للمقارن المُنْفَكّ لا يقتضي البطلان، بل

---

(١) ينظر: المستصفى: ١/٧٩، ٢/١٢، فتح القدير: ٣/١٢.

الفعل الشرعي المَنْهِيّ عنه في الحالتين صَحِيحٌ تترتب عليه أَحْكَامُهُ، فإن دَلَّ دليل على أن النَّهْيَ عنه لِذَاتِهِ كان مقتضياً لِلْبُطْلانِ، كنكاح المَحَارِمِ دَلَّ الدليل على أنهن لَسْن محلاً له؛ لأنه يقتضي امتهانهن بالاسْتِفْرَاشِ وغيره، فيكون طريقاً لِقَطْعِ الرحم المَأْمُور بصلتها فيصير قَبِيحاً لِعَيْنِهِ؛ لأنه عَبَثٌ فيبطل.

❀ ❀ ❀

«المَبْحَثُ الرَّابعُ في النَّهْيِ عَنِ الشَّيْءِ لِمُقَارِنٍ مُنفَكٍّ»

ذكر الإِمَامُ أبو المَعَالِي الجُوَيْنِيُّ في «البرهان» ضابطاً لهذا القِسْمِ، قال: «أن يجري الأَمْرُ مطلقاً، ويتبين أن الغَرَضَ إِيقَاعُ المَأْمُورِ به من غير تخصيص بِحَالٍ ومكان، ثم يرد كون مُطْلَق عن كَوْنٍ في مَكَانٍ من غير تَخْصِيصٍ له بموجب الأمر الأول، فيقع النَّهْيُ مُسْتَرْسلاً لا تَعَلُّقَ له بِمَقْصُودِ الأمر، ويبقى الأَمْرُ مسترسلاً لا تعلق له بِمَقْصُودِ النهي، فإذا انْقَطَعَ ارْتِبَاطُ أحدهما بالآخر، ووقع الفِعْلُ على حسب الأمر مخالفاً لِلنَّهْيِ قيل فيه: إنه وقع مَقْصُوداً لِلأَمْرِ المُطْلَقِ، منهياً عنه بالنَّهْيِ المؤخر، فلا يمتنع ـ والحالة هذه ـ اجْتِمَاعُ الحكمين»، ثم قال: «إذا تَقَرَّرَ هذا نذكر أنه لم يثبت النهي عن الكَوْنِ في الدار المَغْصُوبَةِ في وَضْعِ الشرع مُتَعَلِّقاً بِمَقْصُودِ الصلاة، فاسترسل النهي مُنْقَطِعاً عن أَغْرَاضِ الصلاة، وبَقِيَتِ الصَّلاةُ على حكمها، فإن صح نهيٌ مقصود عن الصلاة في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ ـ لم تَصِحَّ الصلاة، كما لم تصح صلاة المحدث؛ لما صَحَّ نَهْيُهُ عن الصلاة مع الحَدَثِ». انتهى كلام إمام الحرمين.

والذي يُطَالِعُ هذا الضَّابِطَ بِتَأَوُّلٍ، ويتابع الأمثلة التي سَاقَهَا العُلَمَاءُ في هذا الموضع ـ يُدْرِكُ أن هذا الضَّابِطَ مَقْصُورٌ على نَحْوِ الصلاة في الدار المَغْصُوبَةِ، فلا يشمل البيع وَقْتَ النداء، ولا الوُضُوءَ بماء مَغْصُوبٍ، ولا الذبح بسكِّينٍ مَغْصُوبَةٍ، ولا الوطء، والطلاق في الحيض، ونحو هذا.

والضابط الذي يعمُّ ذلك كله هو: أن يَأْمُرَ الشَّارِعُ بِشَيْءٍ، أو يأذن فيه على الإطلاق، ثم ينهى عن أَمْرٍ آخر مُقَارن له ممكن الانْفِكَاكِ، أو ينهى عن نفس المأمور به، ويقوم الدَّلِيلُ على أن النَّهْيَ لمقارن له مُمْكِن الانْفِكَاكِ، وذلك فيه ثلاثة مذاهب:

الأول: أن هذه الصَّلاةَ لا تَجوزُ، ولا يسقط الطَّلَبُ بها، ولا عندها، بل هي

محرمة. صرح بهذا الجُبَّائِيُّ وابنه، والإمام أحمد، وَأَهْلُ الظاهر، والزيدية، وقيل: إنه رواية عن مالك.

الثاني ـ ويُعْزَى للقاضي أبي بَكْرٍ ـ وهو يُوَافِقُ القَوْلَ الأَوَّلَ في عَدَمِ صحتها، وعدم سقوط الطلب بها، ويخالفه بأن الطَّلَبَ يَسْقُطُ عندها وإن لم تكن صحيحة.

الثالث: وهو لجُمْهُورِ العُلَمَاءِ من الحنفية، والشَّافِعِيَّةِ، والمالكية، وغيرهم، وهو صحة هذه الصلاة، وسقوط الطَّلَبِ، وصحة توجه الأَمْرِ، والنهي معاً إليها بِاعْتِبَارِ الجهتين، فهذا الفعل الذي قد أتى به المُصَلِّي في أَرْضِ الغَيْرِ، بغير إِذْنِهِ مأمور به باعتبار كونه صلاة يتقرب بها إلى الله تعالى، ومنهي عنه من جِهَةِ كَوْنِهِ غَصْباً ومُكْثاً في أرض الغَيْرِ بِغَيْرِ إذنه.

وقد نص الإمام الشَّافِعِيُّ في «الرسالة» عليه، وبَيَّنَ الفَرْقَ بَيْنَهُ وبين ما أفاد النهي بُطْلانَهُ فقال: «فإن قال قائل: والوَجْهُ المُبَاحُ الذي نهي المَرْء فيه عن شيء، وهو يخالف النهي الذي ذكرت قبله[1]، فهو ـ إن شاء الله ـ مثل نَهْيِ رَسُولِ الله (عليه الصلاة والسلام) أن يشتمل الرجل على الصمَّاءِ، وأن يَحْتَبِيَ في ثَوْبٍ واحد مُفْضِياً بِفَرْجِهِ إلى السماء، وأنه أمر غُلاماً أن يأكل مما بَيْنَ يَدَيْهِ، ونهاه أن يأكل من أعلى الصَّحْفَةِ، ويروى عنه ـ وليس كَثُبُوتِ ما قبله مما ذكرنا ـ أنه نهى عن أن يقرن الرجل إذا أَكَلَ بين التمرتين، وأن يَكْشِفَ التمرة عما في جَوْفِهَا، وأن يُعَرِّس على ظَهْرِ الطريق، فلما كان الثَّوْبُ مُبَاحاً للابس، والطعام مُبَاحاً لآكله حتى يَأْتِيَ عليه كله إن شَاءَ، والأَرْضُ مُبَاحَةً له إذا كانت لله لا لآدَمِيٍّ، وكان الناس فيه شَرْعاً، فهو نهى فيها عن شيء أن يَفْعَلَهُ، وأمر فيها بأن يَفْعَلَ شَيْئاً غير الذي نهى عنه، والنهي يَدُلُّ على أنه إنما نهى عن اشتمال الصَّمَّاءِ والاحْتِبَاءِ مُفْضِياً بِفَرْجِهِ غير مُسْتَتِرٍ، أن في ذلك كَشْفَ عَوْرَتِهِ، قيل له: يَسْتُرُهَا بِثَوْبِهِ، فلم يكن نهيه عن كَشْفِ عَوْرَتِهِ نهيه عن لبس ثوبه، فيحرم عليه لبسه، بل أمره أن يَلْبِسَهُ كما يستر عَوْرَتَهُ، ولم يكن أمره أن يأكل من بين يَدَيْهِ، ولا يأكل من رأس الطَّعَامِ، إذا كان مباحاً له أن يأكل ما بين يَدَيْهِ، وجميع الطعام ـ إلا أَدَباً في الأَكْلِ من بين يَدَيْهِ؛ لأنه أجمل به عند مُواكله، وأبعد له من قُبْحِ الطَّعْمَةِ والنَّهَمِ، وَأَمَرَهُ ألا يَأْكُلَ

(١) يعني بالنهي المذكور قبل هو نهي التحريم الذي يدل على البطلان.

من رأس الطعام؛ لأن البَرَكَةَ، تَنْزِلُ منه له، على النظر له في أن يُبَارِكَ له بركة دائمة يدوم نزولها له، وهو يُبِيحُ له إذا أكل مَا حَوْلَ رَأْسِ الطعام أن يأكل رَأْسَهُ، وإذا أباح له الممر على ظَهْرِ الطريق، فالمَمَرُّ عليه إذن كان مُبَاحاً؛ لأنه لا مَالِكَ له يمنع الممر عليه، فيحرم بِمَنْعِهِ، فإنما نَهَاهُ لمعنى يثبت نَظَراً له، فإنه قال: «فإنها مَأْوَى الهَوَامِّ، وطرق الحَيَّاتِ» على النظر له، لا على أن التَّعْرِيسَ محرم، وقد ينهى عنه إذا كان الطريق مُتَضَايِقاً مَسْلُوكاً؛ لأنه إذا عَرَّسَ عليه في ذلك الوَقْتِ ـ منع غيره حَقَّهُ في الممر.

فإن قال قائل: فما الفَرْقُ بين هَذَا وَالأَوَّلِ؟

قيل له: من قامت عليه الحُجَّةُ يعلم أن النبي ﷺ نَهَىٰ عما وَصَفْنَا، ومن فعل ما نهي عنه، وهو عالم بنهيه، فهو عَاصٍ بفعله ما نهي عنه، وليستغفر الله، ولا يَعُودُ، فإن قال: فهذا عَاصٍ، والذي ذكرت في الكتاب قبله في النِّكَاحِ، والبيوع عَاصٍ فكيف فرقت بين حالهما؟

فقلت: أما في المَعْصِيَةِ، فلم أفرق بينهما؛ لأني قد جَعَلْتُهُمَا عاصيين، وبعض المعاصي أعظم من بعض.

فإن قال: فكيف لم تحرم على هذا لُبْسَهُ، وأَكْلَهُ، ومَمَرَّهُ على الأَرْضِ بمعصيته، وحرمت على الآخر نِكَاحَهُ وبيعه بمعصيته؟

قيل: هذا أَمْرٌ بِأَمْرٍ في مُبَاحِ حلال له، فأحللت له ما حَلَّ له، وحرمت عليه ما حَرَّمَ عليه، وما حُرِّم عليه غير ما أُحِلَّ له، ومعصيته في الشيء المُبَاحِ له لا تحرمه عليه بكل حَالٍ، ولكن تحرّم عليه أن يَفْعَل فيه المعصية.

فإن قيل: فما مثل هذا؟

قيل له: الرجل له الزَّوْجَةُ والجارية، وقد نهي أن يَطَأَهُمَا حَائِضَتَيْنِ وصائمتين، ولو فعل لم يحل ذلك الوَطْءُ له في حالة تلك، ولم تحرم وَاحِدَةٌ منهما عليه في حال غير تلك الحال إذا كان أصلهما مباحاً حلالاً.

وأصل مال الرجل مُحَرَّمٌ على غَيْرِهِ إلا بما أُبِيحَ به مما يَحِلُّ، وفروج النساء مُحَرَّمَاتٌ إلا بما أبيحت به من النكاح والمِلْكِ، فإذا عقد عُقْدَةَ النكاح، أو البَيْعِ منهياً عنها على محرم لا يحل إلا بما أحل به ـ لم يحل المحرم بمحرم، وكان على أصل

تحريمه، حتى يؤتى بِالوَجْهِ الذي أحله الله به في كتابه، أو على لِسَانِ رسوله، أو إجماع المسلمين، أو ما هو في مثل معناه»[١] انتهى كلام الإمام الشَّافِعِيِّ، كما نص على نحو هذا في «الأم»[٢].

❀ ❀ ❀

دَلاَلَة النَّهْي في المُعَامَلاتِ

وأن النهي عن المُعَامَلاتِ لا يَدُلُّ على بُطْلانِ ولا صحة، وهذا اختيار محققي الشافعية كالقَفَّالِ، والإمام الغزالي، كما اختاره الإِمَامُ الرازي في «المحصول»، ومن صَنَّفَ على «محصوله» مثل الأرموي صاحب «الحاصل»، وبهذا قال كثير من المُعْتَزِلَةِ، كأبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجَبَّارِ، واختاره ـ من الحنفية ـ الكمال بن الهمام.

• تَفْصِيلُ الكَلامِ في المَذْهَبِ الأوَّلِ:

رأى الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أَنَّ النَّهْيَ المُطْلَقَ عن التصرفات الشرعية، الأصل فيه أنه يقتضي القبح، والتحريم لِذَاتِ التصرف المَنْهِيِّ عنه؛ فيكون باطلاً غير مَشْرُوع بأصله ووصفه، كما أنه إن دَلَّ الدليل على أن النهي متوجه إلى الوَصْفِ اللازم ـ أفاد بُطْلانَ التصرف أيضاً، فلا فرق عنده بين المنهيات الحِسِّيَّةِ والشرعية، ولا بين الشَّرْعِيَّات من عِبَادَاتٍ ومعاملات أن النهي إن كان مطلقاً، أو دَلَّ الدليل على أنه لِلْوَصْفِ اللازم ـ أفاد في ذلك كله القبح والتحريم؛ فيفيد البُطْلانَ، نقل هذا المذهب ابن بَرْهَان في «الوجيز» عن الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ.

ونصِ الشافعي في «الرسالة»[٣] قُبَيْلَ أَصْلِ العِلْمِ مَا يُفِيدُ أَنَّ النَّهْيَ عن التصرفات الشرعية يَدُلُّ على بطلانها.

فبعد أن عَرَضَ أنوَاعاً من الأَنْكِحَةِ المنهي عنها بقوله: «فأما إذا عقد بهذه الأشياء كان النكاح مَفْسُوخاً بنهي الله في كتابه، وعلى لسان نَبِيِّهِ عن النكاح بحالات نهى عنها، فذلك مَفْسُوخٌ، وذلك أن ينكح الرجل أخت امرأته، وقد نهى الله عن الجَمْعِ بينهما، وأن ينكح الخَامِسَةَ، وقد انتهى الله به إلى أربع، فبين النَّبِيُّ أن انتهاء الله به إلى أَرْبَعِ

---

(١) ينظر: الرسالة (ص٣٤٩ ـ ٣٠٥)، فقرة ٩٤٥ ـ ٩٦٠.

(٢) ينظر: الأم: ٧/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣) ينظر: الرسالة، طبعة شاكر، فقرة (٩٣٦)، (ص٣٤٦).

حظر عليه أن يجمع بين أكثر منهن، أو أن ينكح المَرْأَةَ على عَمَّتِهَا، أو خالتها، وقد نهى النبي عن ذلك، وأن ينكح المَرْأَةَ في عدتها، فكل نكاح كان من هذا لم يَصِحَّ؛ وذلك أنه قد نهى عن عَقْدِهِ، وهذا ما لا خلاف فيه بين أَحَدٍ من أَهْلِ العلم.

ومثله ـ والله أعلم ـ أن النبي نَهَى عن الشِّغَارِ، وأن النبي نَهَى عن نِكَاحِ المُتْعَةِ، وأن النبي نهى المحرم أن يَنْكِحَ أو يُنْكِحَ، فنحن نَفْسِخُ هذا كله من النكاح في هذه الحَالاتِ التي نَهَى عنها بمثل ما فَسَخْنَا به ما نهى عنه مما ذكر قبله، وقد يخالفنا في هذا غيرنا، وهو مَكْتُوبٌ في غير هذا المَوْضِعِ، ومثله أن ينكح المرأة بغير إذنها، فتجيز بعد فلا يَجُوزُ؛ لأن العَقْدَ وقع مَنْهِياً عنه».

قال بعد هذا: «. . . ومثل هذا ما نهى عنه رَسُولُ الله من بَيْعِ الغَرَرِ، وبيع الرُّطَبِ بالتمر إلا في العَرَايَا، أو غير ذلك مما نَهَى عنه؛ وذلك أن أَصْلَ مال كل امْرِىءٍ محرم على غيره إلا بما أُحِلَّ به، وما أحل به من البُيُوعِ ما لم يَنْهَ عنه رَسُولُ الله، ولا يكون ما نَهَى عنه رَسُولُ اللَّهِ من البُيُوعِ مُحِلاً ما كان أَصله مُحَرَّماً من مَالِ الرجل لأخيه، ولا تكونُ المَعْصِيَةُ بالبيع المنهي عنه تحل محرماً، ولا تحلُّ إلا بما لا يكون مَعْصِيَةً، وهذا يدخل في عَامَّةِ العلم» انتهى.

وقد صَرَّحَ في «الأم»[1] قال: «مما نهى عنه رَسُولُ الله ﷺ فكان على التحريم لم يَخْتَلِفْ أكثر العَامَّةِ فيه: أنه نهى عن الذَّهَبِ بِالوَرَقِ إلا هَاءَ وَهَاءَ، وعن الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إلا مثلاً بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ، ونهى عن بيعتين في بَيْعَةٍ، فقلنا والعامة معنا: إذا تَبَايَعَ المُتَبَايِعَانِ ذَهَباً بِوَرِقٍ، أو ذهباً بذهب، فلم يَتَقَابَضَا قبل أن يَتَفَرَّقَا فالبَيْعُ مفسوخ.

وكانت حجتنا أن النبي ﷺ لما نهى عنه صَارَ مُحَرَّماً، وإذا تبايع الرَّجُلانِ بيعتين في بَيْعَةٍ، فالبيعتان جميعاً مَفْسُوخَتَانِ ما انعقدت، وهو أن يقول: أبيعك على أن تبيعني؛ لأنه إنما انعقدت العُقْدَةُ على أن مِلْكَ كل واحد منهما عن صاحبه شَيْئاً ليس في ملكه، ونهى النَّبِيُّ ﷺ عن بَيْعِ الغَرَرِ، ومنه أن أقول: سِلْعَتِي هذه لك بعشرة نقداً، أو بخمسة عشر إلى أجل، فقد وَجَبَ عليه بأحد الثمنين؛ لأن البَيْعَ لم ينعقد بشيء مَعْلُومٍ، وبيع الغَرَرِ فيه أشياء كثيرة نكتفي بهذا منها، ونهى النبي ﷺ عن الشغار، والمتعة.

فَأَجْرَيْنَا النهي مَجْرَى وَاحِداً إذا لم يكن عنه دَلالَةٌ تفرق بينه، فَفَسَخْنَا هذه الأشياء والمتعة والشغار، كما فَسَخْنَا البيعتين» انتهى.

---

(١) ٧/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

● تَفْصِيلُ الكَلام فِي المَذْهَبِ الثَّانِي:

أما عند الحنفية فَالأَصْلُ عِنْدَهُمْ فِي النَّهْيِ عَنِ الشَّرْعِيَّاتِ أن يقتضي القُبْحَ لغير المنهي عنه؛ فَيَقْتَضِي أن يكون المنهي عنه الشرعي صَحِيحاً، ومشروعاً بأصله، فاسِداً، ومحرماً بِوَصْفِهِ هذا، إن كان مطلقاً، أو مقيداً بما يفيد أنه لِلْوَصْفِ اللازم.

وعلى هذا فَالخِلاَفُ بين الحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ يَنْحَصِرُ في مسألتين:

* **المسألة الأولى**: أن النَّهْيَ عن الشَّرْعِيَّاتِ - عِبَادَات ومُعَاملات - بلا قرينة يقتضي القبح والتحريم لِذَاتِ التصرف عند الشَّافِعِيَّةِ، فيكون غير مَشْرُوعٍ لا بأصله، ولا بِوَصْفِهِ، ويسميه الشَّافعية فَاسِداً وبَاطِلاً.

وأما عند الحَنَفِيَّةِ، فإنه يقتضي القُبْحَ والتحريم لغيره وَصْفاً لازِماً، فيكون التَّصَرُّفُ صحيحاً ومشروعاً بأَصْلِهِ، فَاسِداً، وغير مشروع بِوَصْفِهِ، وتترتب عليه الأحكام الشرعية المَقْصُودَةُ، من شرعية التصرفات، ما لم يكن حكم النهي مُنَافِياً لحكم التصرف الشرعي، فإن كان مُنَافياً له أَبْطَلَهُ؛ إذ يفقد التصرف فائدته حينئذ.

* **المسألة الثَّانِيَةُ**: إذا بينت القرينة أن النَّهْيَ أَفَادَ قُبْحاً في غَيْرِ المنهي عنه، وكان ذلك الغير وَصْفاً لاَزِماً، فحكمه حُكْمُ القَبِيحِ لنفسه عند الشَّافعية، فيكون التصرف بَاطِلاً بأَصْلِهِ، ووصفه أيضاً؛ إذ النَّهي عن الوَصْفِ يضاد مشروعية الأصل عندهم.

وعند أبي حَنِيفَةَ لا يكون حُكْمُهُ حُكْمَ القبيح لذاته؛ بل يكون القُبْحُ للوصف فقط، فيكون مشروعاً، وصحيحاً بالأَصْلِ دون الوَصْفِ، وهو الفاسد، كالقسم الأول.

● سَبَبُ وُقُوعِ هذا الخلاف:

لقد وجد الأُصُولِيُّونَ أنه قد جاء عن الشَّارِعِ بَعْضُ النواهي والتصرفات المنهي عنها فيها بَاطِلَةً؛ كالنهي عن بَيْعِ المَضَامِينَ وَالمَلاَقِيحِ، والنهي عن نكاح المُشْرِكَاتِ ونكاح المَحَارِمِ، والنهي عن الصلاة بِدُونِ طَهَارَةٍ، والنكاح بغير شهود، ونحو هذا.

كما أنه قد جاء عنه بَعْضٌ آخَرُ من التَّصَرُّفَات فيه مشروعة صحيحة، مستعقبة لثمراتها المطلوبة منها شَرْعاً؛ كالنهي عن الصَّلاةِ في الدار المَغْصُوبَةِ، والبيع عند النداء، وطلاق الحائض، ونحو هذا.

فاقتضاهم هذا أن يَنْظُرُوا فيما تفيده صِيغَةُ النهي من جهة اللُّغَةِ والشَّرْعِ، **ففي اللغة**: وجد أن النهي لِلْمَنْعِ من الفِعْلِ والحَظْرِ عنه، ولا دلالة فيه على صحة التصرف أو بطلانه، كما هو اختيار جمهورهم.

وفي الشرع: وجد أن فيه أَصْلَيْنِ مُتَعَارِضَيْنِ لا يمكن اجْتِمَاعُهُمَا في ذَاتِ التصرف:

الأَصْلُ الأَوَّلُ: أن النهي يفيد في المَنْهِيِّ عنه صِفَةَ القُبْحِ ضرورة حكمة النَّاهِي تعالى؛ إذ لا ينهى إلا عما هو قبيح، كما لا يأمُرُ إلا بما هو حَسَنٌ: ﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنكَرِ**﴾ [الأعراف: ١٥٧].

الأَصْلُ الثَّانِي: أنه يوجب تَصَوُّر المنهي عنه؛ لأن النَّهْيَ ابْتِلاءٌ من الله - تعالى - لعباده، والابتلاء يعتمد الاختيار والكَسْبَ، وهو لا يكون إلا إذا كان المَنْهِيُّ عنه متصور الوجود؛ بحيث لو أقدم عليه يُوجَدُ، فيبقى العَبْدُ مبتلىً بين أن يقدم على الفعل، فيعاقب أو يكفّ عنه باختياره فَيُثَابُ، فيكون عَدَمُ الفِعْلِ مُضَافاً إلى كَسْبِ العبد، هذا هو موجب حقيقة النهي.

فإن أمكن الجَمْعُ بين هذين الأَصْلَيْنِ - أي: اقتضاء القُبْحِ، وتصور الوجود عمل به العلماء، ففي الأفعال الحسِّيَّةِ أمكن الجَمْعُ؛ لأنه لا يمتنع وُجُودُ الحسي بسبب القُبْحِ، فكانت التصرفات الحِسِّيَّةُ المنهي عنها من نَحْوِ: الزنا، والقتل، وشرب الخمر - قبيحة لذاتها، مُحَرَّمة غير مشروعة أَصْلاً باتفاقهم.

وفي التَّصَرُّفَاتِ الشرعية لم يمكن الجَمْعُ بين هَذَيْنِ الأصلين؛ لأن أَدْنَى دَرَجَاتِ المشروعات أن تكون مرضية للحكيم العليم، والقَبِيحُ لا يكون مُرْضِياً له تعالى، فلم يمكن الجَمْعُ بين المشروعية والقُبْحِ في التصرف الشَّرْعِيِّ، فصار العلماء إلى الترجيح.

فذهب الشَّافِعِيُّ إلى ترجيح جانب القُبْحِ، وإبطال المَشْرُوعِيَّةِ التي هي الاعتبار الشرعي في التصرف، ذَاهِباً إلى أنه يكفي لكون النَّهْيِ ابتلاء تصور الوجود الحسي من غير اعْتِبَارٍ من الشَّارِعِ، والحقيقة الشرعية لا يُشْتَرَطُ لتحققها اعتبار الشَّارع.

فالنهي عند الشَّافِعِيَّةِ يُفِيدُ البُطْلانَ في التصرفات الشَّرْعِيَّةِ لمضادة القُبْحِ والتحريم للاعتبار الشرعي؛ كما في كثير من التصرفات المَنْهِيِّ عنها، وما وجد من التصرفات المنهي عنها، ولم يفد النهي بُطْلانَهُ، فإنما كان ذلك لدليل وَقَرِينَةٍ، وقد أقاموا الأدلة على ذلك.

وذَهَبَ الحَنَفِيَّةُ إلى تَرْجِيحِ جانب المشروعية في أَصْلِ التصرف، وصرف النهي

إلى الوَصْفِ، كما هو الحاصل في كثير من التصرفات المَنْهِيِّ عنها، ذاهبين إلى أن الابْتِلاءِ، ووقوع الحقيقة الشرعية لا يَتَحَقَّقَانِ إلا به، وما جاء منها، وقد أفاد النهي بُطْلانَهُ، فإنما كان ذلك لِدَلِيلٍ دَلَّ عليه، وأقاموا على ذلك أدلتهم.

وذَهَبَ فَرِيقٌ آخَرُ من العُلَمَاءِ إلى التَّفْرِيقِ بين العِبَادَاتِ والمُعَامَلاتِ، فقال بدلالة النهي على بُطْلانِ العبادات، أما المُعَامَلاتُ، فلا دلالة للنهي فيها على صِحَّةٍ، أو فَسَادٍ، بل يُلْتَمَسُ لصحتها، أو فسادها أَدِلَّةٌ أخرى غير «النهي عنها».

ومن الذاهبين إلى هذا الرَّأْيِ: الغزالي، والرَّازِيُّ، والكَمَالُ بن الهمام.

● أَثَرُ هَذَا الاخْتِلافِ وَثَمَرَتُهُ:

كان لهذا الخِلافِ بين الأصوليين ثَمَرَةٌ ظَاهِرَةٌ، وهي تظهر جَلِيَّةً إذا ما نهى الشارع عن التصرفات الشَّرْعِيَّةِ من عبادات ومُعَامَلاتٍ في بعض المَوَاضِعِ، أنه هل يبقى فيها هذا الوَضْعُ الشرعي؛ فتترتب عليها تِلْكَ الثَّمَرَاتُ المَطْلُوبَةُ منها؛ كالصلاة للثواب، وتفريغ الذمة، والبَيْعِ لِلْمِلْكِ، فتكون مَشْرُوعَةً مع النهي عنها؟ أو ارتفع عنها هذا الوَضْعُ الشرعي، فأصبحت لا تفيد ثمرتها؛ فهي بَاطِلَةٌ.

ويستطيع البَاحِثُ الأَرِيبُ أن يدرك القِيمَةَ العَمَلِيَّةَ لهذه الثمرة بِسهُولَةٍ إذا ما تتبع أبواب الفِقْهِ المختلفة؛ إذ لا يكاد يَجِدُ باباً منها خالياً عن هذه المَنَاهِي المتفق على تحريمها، أو كراهتها، المختلف في بُطْلانِها وصِحَّتِهَا.



الدَّلالاتُ[1] وَأَثَرُهَا فِي اخْتِلافِ الفُقَهَاءِ

ونبدأ بدلالة العبارة، فنقول: **العبارة لغة**: تَفْسِيرُ الرُّؤْيَا، يقال: عبرت الرؤيا

(١) ينظر: استثمار الكتاب والسنة، والبحر المحيط للزركشي: ٢/ ٣٧ ـ ٤٠، والتمهيد للاسنوي (ص٢٤٢)، ونهاية السول له: ٢/ ٣٢، ومنهاج العقول للبدخشي: ١/ ٢٣٩، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٣٦)، والتحصيل من المحصول للأرموي؛ ١/ ٢٠٠، والإبهاج لابن السبكي؛ ١/ ٢٠٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادي؛ ٢/ ٦، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٨٣، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص٦٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص٢٥٠)، والكوكب المنير للفتوحي (ص٣٨)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١/ ٩٨.

أعبرها عبارة، أي: فسرتها، ويقال: عَبَّرَتُ عن فلان تكلمت عنه، فسميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات؛ لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مَسْتُورٌ، كما أن المعبر يفسر ما هو مستور، وهو عاقبة الرؤيا، ولأنها تكلم عما في الضمير.

والعبارة عند علماء الأصول هي الاستدلال بنفس النظم، ولو التزاماً على المعنى المقصود، ولو تبعاً.

والمراد منه: أن يدل اللفظ بأي نوع من الدلالات المطابقة والتضمن، والالتزام ـ على المعنى شريطة أن يكون المعنى مقصوداً، والنص أسبق له.

ودل على مفهومه، سواء كان القصد أصلياً، أو تبعياً، فلا يشترط في القصد أن يكون أصلياً، فإنه يكون تبعياً أيضاً، فللعبارة مرتبتان:

المرتبة الأولى: أن يدل على المعنى، ويكون المعنى هو المقصود الأصلي.

مثال ذلك: العدد في قول الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [النساء: ٣].

المرتبة الثانية: أن يدل على المعنى، ولا يكون مقصوداً أصلياً، بل تبعياً.

ومثال ذلك: إباحة النكاح من هذه الآية، فالمسوق فيها من وجه، دون وجه، فهو مقصود تبعي، يصير أصلياً إذا انفرد عن القرينة.

* **حُجِّيَةُ العبارة**: لا بد لمن يريد أن يقف على حكم العبارة من ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: وهي أن الاستدلال بعبارة النص معناه الاستدلال بعد ما أوجبه الكلام وسياقه.

المقدمة الثانية: أن الأصوليين يطلقون اسم النص، أي العبارة على كل ملفوظ المعنى من الكتاب والسُّنَّة، سواء كان ظاهراً أو نصاً، مفسراً أو محكماً، حقيقة أو مجازاً، خاصاً أو عاماً، صريحاً أو كناية؛ نظراً للأغلب حتى كان التمسك في إثبات الحكم.

المقدمة الثالثة: أن الاستدلال بِعَيْنِ ما أوجبه اللفظ، وسياقه، وهو العبارة لا يعرف قوة حكمه إلا بمعرفة ظهور الدلالة وخفائها؛ فلهذا وجب بيان ما أطلقت عليه العبارة.

«أولاً: الظاهر»

الظاهر يطلق في اللغة على الواضح، وعند علماء الأصول فيه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب المتقدمين، وهو ما ظهر معناه الوضعي سِيقَ له اللفظ، أو لم يُسَقْ.

المذهب الثاني: وهو مذهب المتأخرين من الحنفية، وهو ما ظهر معناه الوضعي محتملاً غيره احتمالاً مرجوحاً، بشرط عدم سوق الكلام له ـ فرقاً بينه وبين النص.

المذهب الثالث: وهو مذهب علماء الشافعية، وهو ما دل على معنى بالوضع الأصلي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، أو هو ما له دلالة ظنية.

فإن قيل: كيف يكون الظاهر من أقسام العبارة، مع أن العبارة يشترط فيها السَّوق، والظاهر يشترط فيه عدمه، على مذهب المتأخرين، أما على مذهب المتقدمين فلا يشترط فيه شيء، فيكون مبايناً للظاهر، أما على مذهب المتأخرين فظاهر، وأما على مذهب المتقدمين، فلأن عدم الاشتراط معناه عدم التقييد بالسوق، وعدمه فله صورتان، وفي صورة العدم يكون مبايناً.

*** وهناك كلامان في الجواب على هذا الإشكال:**

الكلام الأول: اختيار أن يكون الظاهر من أقسام العبارة، ويجاب عن هذا البحث بأن السوق المشروط في العبارة معناه: القصد المطلق، أعم من أن يكون أصلياً أو تبعياً، والسوق المشروط عدمه ـ على الراجح ـ في الظاهر المراد به السوق الأصلي، فلا ينافي أن هناك سوقاً تبعياً، فيكون الظاهر من المرتبة الثانية من مراتب العبارة.

الكلام الثاني: اختيار أن الظاهر خارج عن العبارة، وأن العبارة تساوي النص، وهو لصدر الشريعة.

مثال الظاهر[1]: يلاحظ أنه لا يوجد مثال للظاهر بخصوصه من غير نص؛ لأنه إنما يكون في ضمن مَعْنًى سيق له الكلام:

---

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة: ٣/ ٤٧١، والصحاح: ٢/ ٧٣١، ولسان العرب: ٤/ ٢٧٦٧ ـ ٢٧٦٩، وشرح العضد: ٢/ ١٦٨، والعدة ١/ ١٤٠، والسرخسي: ١/ ١٦٣، والمغني للخبازي (١٢٥)، والمستصفى: ١/ ٣٨٤، والميزان: ١/ ٥٠٥، وروضة الناظر (٩٢)، ومفتاح الوصول (ص٥٩)، والآيات البينات: ٣/ ٩٨، والإحكام: ٣/ ٤٨، وكشف الأسرار: ١/ ٤٦، وتيسير التحرير: ١/ ١٣٦، والتلويح: ١/ ١٢٤، وفتح الغفار؛ ١/ ١١٢، وفواتح الرحموت: ٢/ ١٩، وجمع الجوامع: ٢/ ١٥٢، وإرشاد الفحول (١٧٥)، وشرح التنقيح (٣٧).

أولاً: قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهو ظاهر في بيان حل البيع، وحرمة الربا؛ حيث إن السياق يدل على أن بيان الحل والحرمة ليس مقصوداً؛ لأنه في جواب الكفار عن قولهم: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ثانياً: قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [النساء: ٣]، وهو ظاهر في بيان حل النكاح، فإن لم يسق له، وإنما سيق لبيان العدد في تعدد الزوجات، أما بيان الحل، فقد علم من آية أخرى وهي: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ [النساء: ٢٤]؛ وهذا إنما يتم لو كانت آية الاقتصار على أربع متأخرة في النزول.

ثالثاً: مثال الظاهر عند الشافعية قوله ﷺ لغيلانَ، وقد أسلم على عشرة نسوة: ﴿**أَمسِكْ أَرْبَعاً، وفَارِقْ سَائِرَهُنَّ**﴾ وهو ظاهر في استصحاب النِّكاح.

• حُكْمُ الظَّاهِرِ:

أما حكمه عند الشافعية؛ فالعمل به، لكن لا على جهة القطع؛ لوجود الاحتمال المرجوح، فإن رجح بدليل يَعْضُدُهُ كان مؤوّلاً مَصْرُوفاً عن الظاهر، وإن تساوى الاحتمالان فالوقف، حتى يظهر الدليل.

وأما عند الأحناف، ففيه مذهبان:

المذهب الأول: وهو مذهب مشايخ «العراق»، ومنهم أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص، ومذهب القاضي أبو زيد، ومن تابعه، وعامة المعتزلة.

وخلاصته: أن الثابت بها ثابت قطعاً يقيناً، واجب العمل به، سواء أكان خاصاً ـ مع قيام احتمال التأويل فيه ـ أمْ عاماً ـ مع قيام احتمال التخصيص ـ وذلك مبني منهم على أن لا عبرة للاحتمال البعيد، وهو الذي لا ينشأ عن قرينة.

المذهب الثاني: وهو مذهب ما وراء النهر؛ منهم الإمام أبو منصور الماتريدي، وبه قال بعض علماء الحديث، وبعض أصحاب المعتزلة: وهو أن حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ لا قطعاً، ووجوب اعتقاد أحقية ما أراد الله عَزَّ وَجَلَّ من ذلك الحكم، وهذا منهم مبني على أن العام وإن خلا عن قرينة التخصيص، والخاص وإن خلا عن قرينة التأويل، ولكن الاحتمال باقٍ في الجملة، وذلك ينزله عن درجة القطع، وإن وجب العمل، **وحاصله**: أن ما دخل تحت الاحتمال، وإن كان بعيداً لا يوجب العلم، بل يوجب العمل كخبر الواحد، والقياس.

«النص»

أصل النص في اللغة يطلق على الرفع، ومنه قول عمرو بن دينار: «ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري» أي: أرفع له وأسند.

ويطلق في الاصطلاح عند المتقدمين من الحنفية على كون المعنى مسوقاً له اللفظ، وظاهراً فيه احتمل التخصيص والتأويل أولاً.

ويطلق عند المتأخرين: على كون المعنى مسوقاً له اللفظ، مع احتمال التخصيص والتأويل.

أما عند الشافعي ـ رحمه الله ـ فيطلق النص على ما كان قطعِيَّ الدلالة، فحكم النص هو بعينه حكم الظاهر، والخلاف الخلاف.

ثم إن النص أكثر وضوحاً من الظاهر، ومعناه اللغوي مشعر بذلك؛ وذلك لأنه مأخوذ من نصصت الدابة: استخرجت منها بالتكلف سيراً فوق المعتاد، ونصصت الشيء: رفعته.

*** لكن اختلف في سبب زيادة الوضوح على مذهبين اثنين:**

المذهب الأول: وهو مذهب صدر الشريعة وغيره: أن زيادة الوضوح بمجرد السوق، فإن إطلاق اللفظ على معنى شيء؛ وسوقه شيء آخر غَيْرُ لازِمٍ للأول.

ومثال هذا: إذا قلت: رأيت فُلاناً حين جاءني القوم كان قولك: جاءني القوم ظاهراً في مجيء القوم؛ لكونه غير مقصود بالسوق، ولو قيل: ابتداءً جاءني القوم، كان نصاً في مجيء القوم؛ لكونه مقصوداً بالسوق، هكذا مثلوا في الكتب، وعندي أن التمثيل بغير ما في الكتاب والسُّنَّة غير مناسب، والأولى التمثيل بقوله تعالى: **﴿أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾** فإنه نص في العجب من عدم اكتفائهم بالكتاب، ظاهر في إنزال الكتاب على رسول الله ﷺ.

والمذهب الثاني: وهو مذهب شمس الأئمة، والقاضي الإمام، وفخر الإسلام البزدوي، وهو ما جاء في «كشفه»: «وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى من المتكلم، لا في نفس الصيغة».

وقال شارحه: «وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق، كما ظنوا؛ إذ ليس ثمة فرق في فهم المراد بين قوله تعالى: **﴿وَأَنْكِحُوا الأَيَامَىٰ مِنْكُمْ﴾** [النور: ٣٢]مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح، وبين قوله تعالى: **﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾** [النساء: ٣] مع كونه غير مسوق فيه، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما قوة،

يصلح بها للترجيح عند التعارض، كالخبرين المتساويين في الظهور، يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة، أو التواتر، أو غيرهما من المعاني، بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية، تنضم إليه سياقاً، أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق، كالتفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام، بل بسياقه، وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فعرف أن الغرض إثبات التفرقة بينهما، وأن تقدير الكلام: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا﴾ فأتى بمتماثلان، ولم يعرف هذا بدون تلك القرينة، وأياً كان سبب زيادة الوضوح فالزيادة قدر متفق عليه

وإذا ما كان النص أكثر وضوحاً من الظاهر، فهو أولى عند التعارض، وهذه الأولوية لا تنافي ما سبق من مماثلة حكم النص لحكم الظاهر، فإن المماثلة بينهما نظراً للقدر المتفق عليه فيهما، وهو الظهور، وإن كان النص أولى عند التعارض لما ثبت له من زيادة الوضوح.

● أَمْثِلَةُ التَّعَارُضِ بَيْنَ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، مع قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣] فإن الأول ظاهر عام في إباحة نكاح غير المحرمات، فيقتضي بعمومه، وإطلاقه جواز نكاح ما وراء الأربع، والثاني: نص في الاقتصار على الأربع، فيتعارضان فيما وراء الأربع، فيرجح النص على الظاهر.

٢ ـ قول النبي ﷺ: «لا صَلاَةَ إلا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» مع قوله عليه السلام: «مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ، فَقِرَاءَةُ الإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ»، فالأول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة، سواء أكانت صَلاة مُقْتَدٍ، أم منفرد، أما الثاني فهو نص؛ لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول، فيتعارضان في حق المقتدي، فيعمل بالنص، ويحمل الأول على المنفرد، أو على نفي الفضيلة.

«المفسر»

المفسر هو ما لا يحتمل تَخصِيصاً، ولا تأويلاً، ولكنه يحتمل النسخ؛ ولهذا السَّبب لا يصح التفسير بالرأي بخلاف التأويل، ويقال: المفسر على كل مبين بقطعيٍّ، وأما المبين بظنيٍّ، فهو المؤول.

والمفسر عند الشَّافعية هُوَ مَا فُسِّرَ لأَجْلِ الاحتمال، والمستغنى عن التفسير، وبالجملة ما كان قطعي المراد، إما بنفس الدلالة، أو بالتفسير.

● حكم المفسر:

وحكمه القطعية في الحكم؛ لأنه أوضح من النص.

❀ ❀ ❀

«المُحْكَمُ»

المحكم: هو ما لا يحتمل شيئاً من ذلك، وحكمه ثبوت ما انتظمه على اليقين، ويرادفه المبين عند علماء الشافعية.

❀ ❀ ❀

«المشترك»(١)

● المشترك نوعان:

الأول: ما يمكن ترجيح بعض وجوهه، وبالنظر في معناه لغة من غير بيان آخر.

الثاني: ما لا يمكن ترجيحه إلا بالبيان، وهذا النوع ملحق بالمجمل، والذي ينبغي ملاحظته أن هذا النوع قسمان: قسم ينسب عدم الإمكان فيه لمعنى زائد ثبت

---

(١) المشترك هو اللفظ الواحد المتناول العدد معانٍ من حيث هي كذلك، بطريق الحقيقة على السواء، واحترزنا بالواحد عن المتباينين، وبالمتناول العدد معان عن العلم، وبمن حيث هي كذلك من حيث إنها متعددة، لا من حيث إنها مشتركة في معنى واحد عن المتواطىء، وبطريق الحقيقة عما يكون تناوله للمتعدد أو بعضه بالمجاز، وبالسواء عن المنقول.

ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٢/ ١٢٢، وسلاسل الذهب له (ص١٧٥)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١/ ٢٠، ونهاية السول للإسنوي: ٢/ ١١٤، وزوائد الأصول له (ص٢١٤)، ومنهاج العقول للبدخشي: ١/ ٢٩٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٤٨)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ١/ ٢١٢، وحاشية البناني: ١/ ٢٩٢، والإبهاج لابن السبكي: ١/ ٢٤٨، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ١٠٠، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٨٤، والتحرير لابن الهمام (٨١)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٨١ ـ ١٨٥، وكشف الأسرار للنسفي: ١/ ١٩٩، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ١/ ١٣٤، ونسمات الأسحار لابن عابدين (ص٨٥)، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٤٩١، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٩)، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ١١٨، والكوكب المنير للفتوحي (ص٤٣)، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١/ ٢١٣.

شرعاً، وقسم سبب عدم الإمكان فيه انسداد باب الترجيح لغة.

• الأَمْثِلَةُ:

مثال النوع الأول من المشترك: قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فإن الحنفية تأملوا في معنى القرء، فوجدوه دالاً على الجمع، والانتقال في أصل اللغة، وذلك في الحيض دون الطهر؛ لأن المجتمع هو الدم، والانتقال يحصل بالحيض حيث إن الطهر هو الأصل، وتأملوا في لفظ الثلاثة، فوجدوه دالاً على الأقراء الكاملة، وذلك في الحمل على الحيض، فحملوه عليه.

ومن مثال القسم الأول من النوع الثاني: الربا والصلاة، فإنها اسم للدعاء، أو تحريك الصلوين، وليس ذلك لمقصود في نفسه، فوجب الرجوع إلى بيان المجمل، فوجد بيان الربا في حديث الأشياء الستة الربوية، وبيان الصلاة في عمل جبريل عليه السلام.

ومن مثال القسم الثاني: الناهل للعطشان والريان.

وحكمه الوقف بشرط التأمل: ليترجح بعض وجوهه للعمل، وللتأمل طريقان:

الأول: التأمل في نفس الصيغة لتوضيح المقصود، وهذا فيما يمكن الترجيح فيه، وهو النوع الأول.

الثاني: طَلَبَ دَليل آخر يعرف به المراد؛ إِذْ بالوُقُوفِ عَلَى المراد يزول معنى الاحتمال، وهذا في النوع الأخير وهو ما لا يمكن الترجيح فيه إلا بالبيان، وهو لهذا ملحق بالمجمل.

❀ ❀ ❀

«المُؤَوَّلُ»(١)

وأما المؤول: فهو مشترك لم ينسد فيه باب الترجيح، بل ترجح بعض وجوهه بغالب الرأي.

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ١/ ١٥٩، والصحاح: ٤/ ١٦٢٧ بترتيب القاموس: ١/ ١٩٧، ولسان العرب: ١/ ١٧١ ـ ١٧٢، وشرح العضد: ٢/ ١٦٨، وجمع الجوامع: ٢/ ٥٣، وفصول البدائع للفناري (٨٣)، وأصول السرخسي: ١/ ١٦٣، وإرشاد الفحول (١٧٥)، وشرح التنقيح (٣٧)، وفواتح الرحموت: ٢/ ١٩، والمغني للخبازي (١٢٥)، والعدة: ١/ ١٤٠، والإحكام: ٣/ ٤٩، والميزان: ١/ ٥٠١، وكشف الأسرار: ١/ ٤٥، وتيسير التحرير: ١/ ١٣٧ ـ ١٣٨.

وعند علماء الشافعية: هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دَلَّ عليه الظاهر.

وربما يشكل عد المؤول من دلالة العبارة؛ لأنه قد أضيف إليه رأي المجتهد.

والجواب على ذلك: هو أن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة؛ لأن الإضافة إلى الدليل الأقوى أولى؛ ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مُضَافاً إلى النص لا إلى العلة؛ لأنه أقوى منها، وإن كان في غير محل النص يضاف إلى العلة.

وعلى سبيل المثال: حرمة الخمر، فإنها مضافة إلى النص، وهو قول الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] لا إلى العلة، وَهِيَ الإسكار، أما في محل التعليل فيقال: حرمت الخمر للإسكار.

أما حكم المؤول عِنْدَ الأحناف، فيمكنك أن تستخلصه من التعريف: وهو أن دلالته ظنية؛ إذ الترجيح فيه بغالب الرأي، وكذلك عند علماء الشافعية دلالة المؤول ظنية؛ لأن اعتبار الاحتمال إنما هو بالدليل، والدليل ظني، وليس بقطعي، وإلا كان مفسراً لا مؤولاً.

ومن أجل ذلك لا يحرم التأويل بالرأي، بخلاف التفسير، فَإِنه لا يكون إلا بقاطع؛ وبذلك تبين الفَرْقُ بين المفسر والمؤول.



«الدّلالة بالإِشَارَةِ»

الإشارة لُغَةً: الدلالة بالمحسوس، وسميت هذه الدلالة بها؛ لأن السامع لإقباله على ما سيق له الكلام، كأنه غفل عما في ضمنه، فهو يشير إليه.

أما الإشارة في الاصطلاح: فنقوم بعرضها في السطور التالية:

من المعلوم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: أن يدل على المعنى، ويكون المعنى هو المقصود الأصلي، كالعدد من قوله تعالى: ﴿مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣].

المرتبة الثانية: أن يدل على المعنى، ولا يكون مقصوداً أصلياً، بل تبعياً، كإباحة النكاح منها.

المرتبة الثالثة: أن يدل على معنى هو من لَوَازِم اللفظ وموضوعه، ولا يكون مقصوداً أصلياً، كانعقاد بَيْعِ الكلب من قوله ﷺ: «إِنَّ مِنَ السُّحْتِ ثَمَنَ الْكَلْبِ».

والمرتبتان الأوليان هما المعتبران في العبارة عند الجمهور، والمرتبة الثالثة هي المعتبرة في الإشارة.

وخلاصة القول أن الإشارة اصطلاحاً هِيَ العَمَل بالمدلول الالتزامي المتأخر الذي لم يقصد أَصْلاً، ولم يسق النص له، ويحتاج الوقوف عليها إلى تأمل، وإنما قيدوا اللزوم بالتأخر؛ احترازاً عن الالتزامي المتقدم.

وقيل أيضاً في تعريف الإشارة: هي دلالة نَظْمِ الكَلامِ لغة على ما ضمن فيه من معنى غير مقصود.

أما عند صدر الشريعة، ومن وافقه كشمس الأئمة، فَإِنَّهُمَا حيث اشترطا في العبارة السوق بالذات، وَكَانَتِ الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح ـ لزم أن **تعرف الإشارة بأنها**: العمل بمدلول غير مقصود بالذات، بل بالتبع أعم من أن يكون التزامياً، أو موضوعاً له، أو جزأه.

فمن الأول على مذهب إباحة النكاح من قوله تعالى: **﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ﴾** [النساء: ٣]مع وجود قرينة تدل على ذلك، وهي العلم بالإباحة من قوله تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾** بشرط أن تكون الآية التي حصل منها العِلْمُ سابقةً في النزول.

ومن الثاني: قوله تعالى: **﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾** [البقرة: ٢٧٥] فإنه عبارة في اللازم المتأخر، وهو التفرقة بين البيع والربا؛ إشارة في الموضوع له، وهو حل البيع، وحرمة الربا.

ومن الثالث: حِل بَيْع الحَيَوَانِ، وحرمة بيع النقدين متفاضلة.

والمرتبة الثالثة ليست بمعتبرة عنده لا في العبارة، ولا في الإشارة؛ ولذلك استشكل الذين وافقوا صدر الشريعة على الجمهور قائلين: كَيْفَ تكون الإشارة غير مقصودة؟ وكيف يكون من الشارع الحكيم عَدَمُ القصد إليه؟

كذلك فإن الخاص، والمزايا التي تتم بها البلاغة، ويظهر بها الإعجاز ـ ثابتة بالإشارة، وتقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم، فالإشارة لا بد أن تكون مقصودة للمتكلم؛ ولأن ما لا يقصد لا يُعْتَدُّ به قطعاً.

والجواب عن هذا: أن ذلك بالنسبة للسامع، فإنه لإقباله على ما سيق له الكلام، كأنه غفل عما في ضمنه فهو يشير إليه؛ ولهذا يختص بفهم الإشارة الخواص، وتعتبر من محاسن الكلام البليغ والفصيح، ويعد فهمها من كمال قوة الذكاء، وصفاء القريحة، كما أن إدراك ما ليس مقصوداً بالبصر في ضمن ما هو مقصود ـ يعد من كمال قوة الإبصار.

فنحن نسلم أن الإشارة يجب أن تكون مقصودة للمتكلم، وإلا كان الله غافلاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فنحن لم نَدَّعِ عَدَمَ هذا القصد، وإنما الدعوى عدم قصد السامع.

هذا وقد لزم على ما ذهب إليه صدر الشريعة ـ أن لا فرق بين الظاهر والإشارة، وفي الفنري ما نصه: «قال بعض الفضلاء: سُمِّيَتِ الإشارة إشارة؛ لأنه لا يفهم من نفس الكلام بغير تأمل، وبه حصل الفرق بين الظاهر والإشارة»، ثم قال: «وأنت خبير بأن الفرق بما ذكر بين الظاهر، والإشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف، (أي: صدر الشريعة) من تجويز كون الثابت بالإشارة نفس الموضوع له، أو جزأه» هذا كلامه، وهو في غاية الدقة والنظام، والمراد منه: أن هذا الجواب مبني على أن الإشارة يحتاج فيها إلى تأمل مع أن الإشارة على مذهب صدر الشريعة هي دلالة اللفظ على ما وضع له، أو جزئه المقصود تبعاً، وَمِنَ البَدِيهِي أَنَّ دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقية، وعلى جزئه تضمنية، والمطابقية والتضمنية لا يحتاجان إلى تأمل.

نعم، على مذهب الجمهور تحتاج الإشارة إلى تأمل، لكن الجمهور ليسوا في حاجة إلى إثبات مثل هذا الفرق؛ حيث إن الفرق بين الظاهر والإشارة عندهم هو أن الظاهر قسم من العبارة مقصود تَبَعاً، والإشارة غير مقصودة أصلاً.

كذلك فإن الإشارة عند الشافعية موافقة لها عند الأحناف، فالاصطلاح واحد، ثم هي قسمان:

ظاهرة، وغامضة، فالإشارة الظاهرة ما يزول غموضها بأدنى تأمل، والإشارة الغامضة ما احتاجت إلى زيادة تأمل.

● أَمْثِلَة الإشارة:

أولاً: قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] سيق لإيجاب النفقة، ولكن قد عبر عنه ـ سبحانه ـ بالمولود له، ونسب الولد إليه بحرف اللام، ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالوالد نسباً، فينفرد بنفقته، ويستتبعه في أهلية الإمامة، والكَفَاءَةِ لا الحرية، والرق، وقد يقال: كيف يكون فهم اختصاص الولد بالوالد نسباً من الإشَارة مع أنه معنى اللام؛ حيث إنها للاختصاص، فهذا المعنى مقصود، وإن كان القصد الأصلي إيجاب النفقة، فالدلالة عليه عبارة لا إشارة. نعم، دلالة ترتب الإمامة والكفاءة على ثبوت النسب إشارة.

ومن البديهي أن هذا الاعتراض لا يتأتى على مذهب صدر الشريعة، فإن القصد التبعي باعتبار مذهبه إشارة.

ثانياً: قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وأموالهم...**﴾ [الحشر: ٨] الآية، فإنه وإن سيق لإيجاب سهم من الغنيمة لهم، ولكنه دَلَّ على زوال الملك عما خَلفوا؛ لأن الفقير هو من لا يملك شيئاً، فَفِي التَّعْبِيرِ بالفقراء دليل على ذلك، ولا يصح أن يقال: إنه استعارة لإضافة الأموال إليهم، يعني: استعير لفظ الفقير لغني انقطع طمعه عن المال، فيكونون ملاك الأموال، ولا يكونون فقراء؛ حيث إننا نقول: إنه لا يُصَارُ إلى المجاز إلا إذا انتفت الحقيقة، وهي غير منتفية؛ لأنه لا منافاة بين إضافة الأموال إليهم - (الذي جُعِلَ قرينة) - وبين الفقراء لاختلاف زمانيهما؛ إذ الإضافة حين الإخراج والفقراء الآن، فلا تصلح إضافة الأموال إليهم قرينة على الاستعارة، فيترك الفقر على الحقيقة.

واعترض صاحب الكمال بن الهمام على جعل هذا المثال من الإشارة قال: والوجه أنه اقتضاء؛ لأن اللازم فيه متقدم مسكوت عنه اقتضاه صحة إطلاق الفقر عليهم؛ لأن صحة إطلاق الفقير على الإنسان بعد ثبوت ملك الأموال - متوقفة على الزوال، فيكون الزوال بعد ثبوته سابقاً على إطلاق الفقر، ضرورة أنه لا يتحقق الفقر بدونه حينئذٍ.

وأجاب في «مسلم الثبوت» بأن الفقر وإن توقف على الزوال، لكن لا يتوقف على زوال مقيد بالاستيلاء.

ووجه كونه غير وَافٍ أن سياق الآية يَدُلُّ بالالتزام على زوال الملك لا بقيد الاستيلاء، وذلك هو ما حكم عليه بأنه اقتضاء، وقد أجاب شارحه بأن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء، وإلا لزم أن يكون جميع اللوازم اقتضاء؛ لتوقف الملزوم عليها، بل الاقتضاء هو الدلالة على أمرٍ يتوقف صحة المعنى المفهوم عليه، وهاهنا ليس كذلك؛ فإن زوال الملك والفقر وصفان لا يتوقف أحدهما على الآخر.

ثالثاً: قال تعالى: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ [البقرة: ١٨٧] حيث سِيقَ الكلام لإباحة هذه الأمور في الليل، ونسخ ما كان قبله من التحريم، فإنه في ابتداء الإسلام كان الصائم إذا صلى العشاء الآخرة، أو رقد، فإنه يحرم عليه الطعام، والشراب، والجماع إلى الليل، وفيه إشارة إلى استواء الكل في الحظر؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ قال: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ**﴾ [البقرة: ١٨٧] أي: الكف عن هذه الجملة: الأكل، والشرب، والجماع، فكان بطريق واحد، فلم يكن للجماع اختصاص، ولا مزية.

وَفيه إشَارَةٌ إلى أنَّ النية في النَّهار مَنْصُوصٌ عليها لقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا**﴾

بعد إباحة الجميع إلى طلوع الفجر، وحرف «ثُمَّ» للتراخي، وعليه فإن العزيمة تصير بعد الفجر لا محالة؛ لأن الليل لا ينقضي إلا بجزء من النهار، إلا أنا جوزنا تقديم النية على الفَجْرِ بالسُّنَّة، فأما أن يكون؛ لأن الليل أصل ـ فلا.

رابعاً: قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ حيث دَلَّ ذلك على جواز الإصباح جنباً للصائم.

وبيان ذلك: أن الرفث أحل ليلة الصيام من غير تقييد بجزء دون جزء، فدل بعبارته على حِلِّ الاستمتاع بهن كل الليل، فلزم الإصباح جُنُباً؛ وذلك لأنه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً، وكن على ذكر من أن في الآية «في» مقدرة لاستيعاب كل الليل.

وَلَعَلَّ هذا التقرير أحسن من جعل استفادة المعنى الإشاري من قوله تعالى: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ فإنه معترض بأنه بيان لـ«كُلُوا واشْرَبُوا» قبله، لا للثلاث: الأكل، والشرب، والجماع، وإن أجيب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن «حتى» غاية لقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الآية في نسخ تحريم الثلاثة.

الجواب الثاني: أنه بعد التسليم يجاب: بأن الاستمتاع مثل الأكل والشرب، فيكون من باب مفهوم الموافقة.

ووجه كونه أحسن أن ﴿أُحِلَّ لَكُمْ﴾ نص في إباحة الرفث الذي يلزم منه الجنابة، والليلة يراد منها: استغراق كل أوقات الليل، فإن المفسرين على تقدير «في» وهي للاستيعاب، فيلزم منه الإصباح جنباً، ولا تكلف فيه، ولا اعتراض عليه.

خامساً: قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] فإن سياق الآية يدل على أن الاعتبار معناه الاتعاظ؛ وذلك لأن الله عَزَّ وَجَلَّ بَيَّنَ ما جرى لكفار بني النضير من الإجلاء بعد نقضهم العهود والمواثيق، وتحصنهم بالحصون؛ اغتراراً بأنها ستمنعهم من الله فحيث أتاهم الله من حيث لم يحتسبوا، كانوا محلاً للاتعاظ، والاعتبار، فقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ فهي نص في الاتعاظ.

ولما كانت هذه المادة «عبر» دالة على الانتقال في اللغة بصرف النظر عن خصوص السبب، وكان القياس معناه انتقال من الأصل إلى الفرع كانت دالة على القياس دلالة غير مقصودة.

وعلى هذا فالآية تدل على حجية القياس بدلالة الإشارة.

سادساً: قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ففيه إشارة إلى أن

الورثة ينفقون بقدر الإرث؛ لأن العلة هي الإرث، والنسبة إلى المشتق توجب علية المأخذ.

سابعاً: قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩] فيه إشارة إلى أن الأصل فيه الإباحة، والتمليك ملحق به، وعند الإمام الشَّافعي ـ رحمه الله ـ لا يجوز إلا بالتمليك، كما في الكسوة.

وبيان الإشارة في المثال: هو أن الإطعام إفعال من طَعَم، فمعناه: جعل الغير طاعماً لا مالكاً، وألحق به التمليك دلالة؛ لأن المقصود قضاء حوائجهم، وهي كثيرة، فأقيم التمليك مقامها، ولا كذلك في الكِسْوة؛ لأن الكِسوة بالكسر: الثوب، فوجب أن تصير العين كفارة؛ وذلك بتمليك العين لا بالإعارة؛ حيث إنها ترد على المنفعة.

واعترض أولاً: بأن الموجود في اللغة، والتفسير أن الإطعام مصدر إعطاء الطعام، وهو أعم.

والجواب: أن ذلك لا يدل على الترادف، فإن كتب اللغة مملوءة بالتفسير بالأعم، اللَّهم إلا إذا قيل: إن الأصل في التفسير أن يكون بالمرادف، ودعوى الأعمية تحتاج لدليل.

واعترض ثانياً: بأن الكسوة في اللغة مصدر بمعنى الإلباس لا الثوب.

والجواب عن هذين الاعتراضين هو: أنا لو سلمنا ذلك لا يضرنا، فإن الإباحة في الطعام يتم بها المقصود دون الإباحة في الكسوة، فإن للمبيح فيها ولاية الاسترداد؛ لبقاء الثوب، بخلاف الطعام؛ فإنه لا يبقى بعد الأكل.

ويتفرع على هذا جَوَازُ أنه إذا صرف الطعام إلى مسكين واحد في عشرة أيام ـ جَازَ عندنا.

وقال الإمام الشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله ـ: لا يجوز لأن الواجب عليه بالنص إطعام عشرة مساكين، والمسكين الواحد لا يصير بتجدد الأيام عشرة مساكين؛ مثل الشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الأداء.

ونقول: ثبتت دلالة الإشارة في الآية من إيجاب الفعل، وهو «إِطْعَامُ» ولا بد للإطعام من الحاجة إلى الأكل، والفقراء صاروا مصارف بحوائجهم؛ لأن الكفارة حق خالص لله عَزَّ وَجَلَّ، وجبت بهتك حرمة خالصة لله عَزَّ وَجَلَّ، فلم يكن الفقير مستحقاً لها بحال، وإنما يأخذها عن الله برزقه لحاجته، كما في الزكاة.

وأيضاً ثبت من إضافة الإطعام إلى المساكين، أنهم صاروا مصارف لتحقق الحاجة فيهم؛ حيث إن المسكنة صفة تنبىء عن الحاجة، وإذ ثبت من هذين الدليلين أن المناط

هو الحاجة ـ فلا مانع من أن تكون الآية إشارة إلى جواز الدفع إلى مسكين واحد عشرة أيام؛ لأن مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة؛ فكأنه بالدفع إليه عشرة أيام يكون دافعاً إلى عشرة مساكين.

لأجل ذلك فقد فارق الشهادة، فإن الحكمة في العدد طمأنينة القلب، وتقليل تهمة الكذب، وذلك لا يحصل بتكرار الواحد.

فَإِنْ قِيلَ: عَدَد الحوائج كاملة في عشرة أيام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة أثواب؛ لأن الحاجة في الكسوة لا تتجدد بمُضِيِّ يوم.

ويجاب عن ذلك بِأَنَّ حَقِيقَةَ الحَاجَةِ أَمْرٌ باطن لا يوقف عليه، فأقمنا مقامه سبباً ظاهراً وهو تجدد اليوم، ولما كان القدر الذي به تتجدد الحاجة إلى الكسوة غير معلوم؛ لأنه مما يتفاوت، ولا بد من سبب ظاهر، فأقمنا تجدد اليوم مقامه.

قال القاضي أبو زيد: «ولما لم تكن مدة تجدد الحاجة إلى الكسوة معلومة ـ شرط نفس التفريق بأقل ما تيسر العبارة عنه، وذلك بالأيام؛ لأن ما دونها ساعات غير معلومة».

● حُجِّيَّةُ الإِشَارَةِ:

قال البزدوي بعد ذكر العبارة، والإشارة: «وهما سواء في إيجاب الحكم، إلا أن الأول أحق عند التعارض».

ولكشف سر المسألة نقول: إنه من المعلوم أن الإشارة محتاجة إلى التأمل، حتى يزول ما بها من غموض، وأنها غير مقصودة من الكلام، فهي غير قطعية، وهذا في ظاهره ينافي إيجاب الحكم.

ونقول أيضاً: لا منافاة بين كون الإشارة ظنية، وبين كونها موجبة للحكم، فإن كثيراً من الأحكام الواجبة ثابت بالدلالة الظنية؛ حيث إن الإيجاب إنما هو للعمل، وهو لا يحتاج إلى القطعية، وهو المسمى بالفرض العملي، وإنما الذي يحتاج إلى القطعية العلم، فإيجاب الحكم وعدمه، غير القطعية وعدمها.

نعم، إن الحكم الواجب بدليل قطعيٍّ أقوى من الحكم الذي أوجب العمل به دليل ظني؛ من أجل ذلك قدم النص على الظاهر، والعبارة على الإشارة عند التعارض.

ومما يرشد إلى أن الإشارة ظنية أنه وقع فيها اختلاف بين الأئمة الأعلام، فلو كانت مفيدة القطعية ما اختلفوا.

نعم، قد تفيد القطعية في الصورة التي يزول غموضها، بأدنى تأمل مع لحوق البيان بقاطع.

وما أحسن ما قال القاضي الإمام في التقويم فيما نقل شارح البزدوي: «ثم الإشارة من النص ـ يعني العبارة ـ بمنزلة التعريض والكناية من الصريح، أو المشكل من الواضح؛ حيث إنه لا ينال المراد بها إلا بضرب تأويل وتبيين، ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان، وقد لا يوجب».

● أَمْثِلَةُ تَعَارُضِ العِبَارَةِ مَعَ الإِشَارَةِ:

أولاً: قوله ﷺ في النساء: «إِنَّهُنَّ نَوَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ» فَقِيلَ: مَا نُقْصَانُ دِينِهِنَّ؟ فقال: تَقْعُدُ إِحْدَاهُنَّ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا شَطْرَ دَهْرِهَا ـ أي: نصف عمرها ـ لا تَصُومُ ولا تُصَلِّي».

ذهب علماء الشَّافعية إلى أنه دال بالإشارة على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً؛ حيث إن الشطر نصف، وما بين الحيضتين شهر.

وهو مُعَارِضٌ بما روى أبو أمامة الباهلي ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أنه قال: «أَقَلُّ الحَيْضِ ثَلاثَةُ أَيَّامٍ، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ»، وفي بعض الروايات: «أَقَلُّ الحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ البِكْرِ، وَالثَّيِّبِ ثَلاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا، وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ» وهو عبارة، فيرجح على الإشارة.

ثانياً: قال الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: لا يصلى على الشهيد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ [آل عمران: ١٦٩] سيقت لبيان منزلة الشهداء، وفيه إشارة إلى أنه لا يصلى عليهم صلاة الجنازة؛ لأن الصلاة تكون على الأموات لا على الأحياء، وهو معارض بقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] حيث إنه عبارة في إيجاب الصلاة على عموم الأموات، والشهداء أموات حقيقة، وحكماً، فيقدم عند التعارض.

وقد اعترض بأن الإشارة غير ثابتة؛ لأنه ليس المراد من الحياة حياة تمنع جواز الصلاة عليه، وكذلك العبارة ليست ثابتة؛ لأن المقصود من الصلاة: الدعاء، والعطف، والترحم عند أخذ الصدقة منهم، فإنهم تطمئن قلوبهم عند إخبارهم بأن الله عَزَّ وَجَلَّ قد تاب عليهم.

ثالثاً: قول النبي ﷺ: «إِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى كَرَجُلٍ اسْتَعْمَلَ عُمَّالاً، فَقَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ؟ فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِن نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ

قِيرَاطٍ؟ فَعَمَلَتِ النَّصَارَى مِنْ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى صَلاةِ الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ قِيرَاطٍ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلُ لِي مِنْ صَلاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ؟ أَلا فَأَنْتُمُ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ مِنْ صَلاةِ الْعَصْرِ إِلَى مَغْرِبِ الشَّمْسِ، أَلاَ لَكُمُ الأَجْرُ مَرَّتَيْنِ، فَغَضِبت الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَقَالُوا: نَحْنُ أَكْثَرُ أَعْمَالاً، وَأَقَلُّ عَطَاءً. قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ: وَهَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئاً؟ قَالُوا: لا، قَالَ إِنَّهُ فَضْلٌ أُعْطِيهِ مَنْ شِئْتُ».

حَيْث سيق لبيان فضل هذه الأمة، وفيه إشارة إلى أن وقت الظهر أكثر من وقت العصر، وذلك بأن يبقى وقت الظهر إلى أن يصير ظل الشيء مثليه؛ كما قال الإمام أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ لأنه لو كان ابتداء وقت العصر مِنْ صَيْرُورَةِ الشَّيْءِ مثله؛ لكان أكثر من وقت الظهر، فيخالف إشارة الحديث، وهو معارض بما روي في حديث إِمَامَةِ جِبْرِيلِ ـ عليه السَّلام ـ أنه صَلَّى الظهر في اليوم؛ حيث كان ظل كل شيء مثله، وقال بعدما صلى الصلوات: «الْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَينِ الْوَقْتَيْنِ» وهو عبارة، فرجحها أبو يوسف، ومحمد، والشافعي، وعامة العلماء ـ على الإشارة.



«القِسْمُ الثَّالِثُ: دَلالَةُ النَّصِّ»

دلالة النص يسميها بعض الأصوليين دلالة مَعْنَى النص، لفهمها منه، وهذا معنى قولهم: الدلالة ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً، أما عامة الأصوليين فيسمونها «فحوى الخطاب»؛ لأن فحوى الخطاب معناه، وتسمى لحن الخطاب؛ إذ اللحن فحوى الكلام. قال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] وقد يطلق على الفطنة، وفي الحديث: «فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجته مِنْ بَعْضٍ».

تعريف دلالة النص: هِيَ الدلالة على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت؛ لفهم المناط للحكم لغة؛ بأن يفهم كل من يعرف اللغة العلة في المسكوت؛ كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] يدل على تحريم الضرب؛ لأن المعنى المفهوم منه الأذى، وَهُوَ مَوْجود في الضَّرْبِ، وَكَالكَفَّارَةِ بالوقاع، وجبت على الرجل نصاً، وعلى المرأة دلالة، وكوجوب الكفارة في الأكل والشرب، بدلالة نص ورد في الوقاع؛ لأن المعنى الذي يفهم في الوقاع موجباً للكفارة هو كونه جناية على الصوم، فيثبت الحكم فيهما.

وَاعْتَرَضَ صاحب «التلويح» بأن الإمام الشافعيَّ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ مَعَ علُوِّ طبقته في اللُّغَة ـ لم يفهم أن الكفارة لأجل الجناية على الصوم، بل فهم أنها لأجل إفساد الصَّوْمِ بالجماع التام؛ ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة، فهو لا يسلم أن علة الكفارة الجناية الكاملة المشتركة بينهما، بل الجِنَايَةِ بِالوِقَاعِ التام، وهو مختص بالرجل؛ ولهذا سكت النبي ﷺ عن وجوبها على المرأة في الحديث الذي ورد في قصة الأعرابي، وفي الفنري جواب لصاحب الترجيح هذا نصه:

«لا نسلم أن الشَّافِعِيَّ لَمْ يفهم ذلك، بل زاد عليه اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل؛ ونحن نقول فعل الرجل ليس له أثر، في كون الفعل جناية، وإنما الأثر لكونه جناية على الصوم، فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة، وأنت خبير بأنه إذا زاد عليه اجتهاده ما ذكره لم يكن فاهماً أن الكفارة لمجرد الجناية على الصوم، وهو المراد بالنفي.

وقد يناقش هذا بأن معناه أَنَّ الإمام الشَّافعي، فهم المناط لغة، غاية الأمر لم يتحقق في المسكوت لهذه الزيادة التي أنتجها اجتهاده، وهي كون الجناية بوقاع تام.

والجواب على ذلك بأن هذا الجواب لا ينفع؛ لأن الشافعية لا يقولون دلالة النص فيما إذا كان المسكوت مساوياً.

وعندي أن الجواب إنما هو بتسليم أن الإمام الشافعي لا يرى أن المناط ما ذكر، وأن هذا لا يخدش ما قيل؛ بأن يفهم كل من يعرف اللغة المناط؛ فإن ذلك بالنسبة للدلالة القطعية؛ حيث إن الدلالة نوعان:

نوع متفق عليه، وهو دلالة الأَوْلى، والتعريف له.

ونوع مختلف فيه، وهو دلالة المساوي.

وقد فهم صاحب «فصول البدائع» من قولهم: «بأن يفهم كل من يعرف اللغة» معنى نقله عنه الفنري هذا نصه: «إنَّ مَعْنَى فهم كل من يعرف اللغة ـ عدم توقف فهم المناط على مقدمة شرعية؛ كتوقف علة القياس عليها، لا فهم كل واحد، وهذا المعنى قد يكون ظاهراً؛ كما في: **﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾**، وقد يكون هذا المعنى خفياً غامضاً، ومعنى قطعيته قطعية مفهومة منه بالمعنى المذكور، كالجناية من سؤال الأعرابي لا قطعية دليل مناطه، ولا قطعية دليل الحكم إلى الملحق، ولا قطعية كونه أعلى أو مساوياً».

ومن هذا يَتَبَيَّنُ أن المثال الذي اعترض به صاحب «التلويح»، وهو وجوب الأكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع ـ يمكن أن يقال في توجيهه: إن كل من يعرف اللغة يفهم أن مناط سؤال الأعرابي وجوابه ﷺ هو الجناية على الصوم، ولا نفس اقترانه

بأهله، فزعم الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ أن الجناية الكاملة الإفطار بالوقاع لا غيره، وعند الأحناف مطلق الإفطار، فتحققت دلالة النص عند الأحناف دونه.

ويمكن أن نستنبط منه جواباً آخر عن الاعتراض السابق خلاصته: أنه ليس بلازم أن يفهم كل واحد، ولا أن يفهم المناط مع دليله، حتى يتوقف على صوغ مقدمات شرعية، فيمكن أن تتحقق دلالة النص عند من صادف مناطه الذي فهمه معنى خارجاً يتحقق فيه، ومنه جاء الاختلاف، وهذا إنما يكون في المناط الغامض، أما الظاهر، فلا اختلاف فيه.

*** ويمكن تلخيص حقيقة المسألة فيما يأتي:**

إن دلالة النص لا بُدَّ فِيهَا مِنْ شَيْئَيْنِ:

الأَوَّلُ: فَهْمُ المَنَاطِ لغة.

الشَّيْءُ الثاني: تحقق ذلك المناط في المسكوت.

فأما فهمه: فقد علم مما نُقِلَ بطلان إنكاره، غاية الأمر أنه إذا كانت الدلالة قطعية، فإن المناط فيها يكون معلوماً قطعاً؛ كما في تحريم الأذى، ولا نزاع فيه ـ وإن كانت ظنية، فإنه يختلف في فهمه.

وأما تحقق المناط في المسكوت، فقد يكون واضحاً، كما إذا كان في المسكوت أولى منه في المنطوق، كما في تحريم الأذى، فإن في الضرب أكثر منه في التأفيف، وقد يكون تحقق المناط في المسكوت خفياً، فتكون الدلالة فيها خفية؛ وذلك تبعاً لخفاء تحقق المناط؛ فتكون محل خلاف؛ ولذلك خالف الشافعي في مسألة الوقاع وغيرها، ولا تلازم بين أولوية المناط، وبين وضوح تحققه، فقد يكون أولى، وَهُوَ خَفِي مُخْتَلَفٌ فِيهِ، كإيجاب الكفارة في القتل العمد عند الشافعي بنص الخطأ للزجر.



● أقسام دلالة النص:

*** الدلالة قسمان:** دَلالة قَطْعِيَّةٌ، ودلالة ظنية.

فالقَطْعِيَّةُ: ما كان المناط فيها معلوماً قطعاً، لا يحتمل غيره، كما في تحريم التأفيف، فإنه لا يحتمل غير الأذى.

والظنية: ما كان المَنَاط فيها مظنوناً؛ بأن يحتمل أن يكون غيره هو المعنى المقصود بالحكم، على سبيل المثال:

أولاً: إيجاب الحنفية الكفارة على المفطر بالأكل عمداً؛ بدلالة نص ورد في الجماع.

ثانياً: إيجاب الشافعية الكفارة في القتل العمد، واليمين الغموس بنص الخطأ، وبنص المنعقدة لفهمهم أن المناط هو الزجر، والزجر في العمد، والغموس أَوْلَى منه في الخطأ، والمنعقدة مع احتمال ألا يكون المناط هو الزجر، بل التلافي لما صدر منه من التساهل، وعدم التثبت، حتى أدى إلى إهلاك النفس، وإلى انتهاك ما أكد باسم الله عَزَّ وَجَلَّ.

فلا يلزم في العمد والغموس، لأنهما كبيرتان محضتان، ولا يلزم من محو شيء ذَنْباً محوه ما هو أعلى منه كيف، ونفس الخطأ لا ذنب فيه؟

وخلاصة القول: أن المناط الذي يفهم لغة قد يكون قطعياً، وقد يكون محتملاً، أي ظنياً، فتكون الدلالة تبعاً له ظنية، وتحقق المناط في المسكوت قد يكون واضحاً، وقد يكون خفياً.

وإذا جاز خفاء الدلالة؛ لخفاء تحقق المَنَاطِ المفهوم لغة ـ جاز الاختلاف فيها مثال ذلك:

أولاً: ما ذهب إليه أبو يوسف، ومحمد كالأئمة الثلاثة ـ رحمهم الله ـ إلى وجوب الحد باللواطة، بدلالة نص وجوبه بالزنى؛ لأن المناط سفح الماء في محل محترم مشتهى، والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنى؛ لأنها لا تزول أبداً.

والإمام أبو حنيفة ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ جعل المناط إهلاك نفس معنى، وقوة الحرمة يعارضها كمال الشهوة، فإن الشهوة في الزنى من الطرفين، بخلافها في اللواطة، فلا يجب فيها الحد عنده، بل فيها التعزير بالإحراق بالنار في رواية، وهدم الجدار في أخرى، والتنكيس من مكان عَالٍ باتباع الأحجار في ثالثة.

ثانياً: وكذا قولهما بإيجاب القصاص في القتل بالمُثَقَّلِ، بدلالة نص ورد فيه بالمحدد، وهو قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا قَودَ إلا بِالسَّيْفِ»؛ لأن المناط لإيجاب القصاص إنما هو الضرب بما لا يطيقه بدن الإنسان عادة، فإنه موجب للموت، والضَّرب فِيهِ قصداً آيةُ العمدية، فهو والمحدد سواء.

وَقَالَ الإِمَامُ أَبُو حنيفة: ليس المناط ما ذكر، بل الجرح النَّاقِض للبنية ظاهراً وباطناً، والمثقل وإن كان ناقضاً باطناً، لكنه ليس بناقض ظاهراً.

ثم إنهما لا يحتاجان في إثبات القصاص على القاتل بمثقل إلى الدلالة بما ذكر، بل النصوص دالة بالعبارة على وُجُوبِ القصاص فيه؛ نحو قوله تعالى: ﴿الحُرُّ بِالحُرِّ﴾

و﴿النَّفسَ بِالنَّفسِ﴾ إلخ، ثم خص منه ما فيه شبهة الخطأ، وهي إنما تكن بآلة يطيقها البَدَنُ في العادة، ولا تَفضي إِلى القَتْلِ غالباً.

أما بالنسبة إلى حديث: «لا قَوَدَ إِلا بِالسَّيْفِ» فَالمُرَاد لا يقام القصاص إلا بالسيف فليس مما نحن فيه.

ثم إن ادعاء الدلالة في نَصِّ الزنى، وكفارة القتل، والغموس مسبب، فإنه لا يخطر بالبَالِ هذا المناط المذكور إلا بعد نظر أدق، فيجوزه العقل تجويزاً ضعيفاً، بل ربما كان المناط في القياس أظهر منه.

• حُجِّيَّةُ دَلاَلَةِ النَّصِّ:

قَالَ الآمدي: «وهذا ـ حَيْثُ يشير إلى الفَحْوَى ـ مِمَّا اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج إلا ما نقل عن داود الظاهري، حيث قال: ليس بحجة».

وقال في «التوضيح»: والثابت بدلالة النص، كالثابت بدلالة العبارة، والإشارة.

أي: في كونه موجباً للحكم مستنداً إلى النظم؛ لاستناده إلى المعنى المفهوم منه لغة؛ ولهذا أطلق عليها دلالة النص، فتقدم على خبر الواحد والقياس، إلا أنها عند التعارض لا تقدم على الإشارة، وبالأولى العبارة.

* أمثلة التعارض:

قال الإمام الشَّافِعِيُّ ـ رحمه الله ـ: إن الكفارة تجب في القتل العمد؛ لأنها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية ـ مع قيام العذر ـ بقوله عَزَّ وَجَلَّ: **﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾** [النساء: ٩٢] فلأن تجب بالعمد، ولا عذر فيه أولى.

ويعارضها قوله عَزَّ وَجَلَّ: **﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾** [النساء: ٩٣] فإنه يشير إلى عدم وجوب الكفارة فيه؛ وذلك لأنه تعالى جعل كل جزائه جهنم؛ حيث إن الجزاء اسم للكامل التام على ما مر بيانه، فلو وجبت الكفارة معه، كان المذكور بعض الجزاء، فلم يكن كاملاً تاماً، فعرفنا بلفظ الجزاء أن من موجب النص انتفاء الكفارة، فَرَجَّحنا الإشارة على الدلالة.



«الاقْتِضَاءُ»

الاقتضاء في اللغة: الطَّلَبُ، ومنه اقتضى الدَّيْنُ، وتقاضاه، أي: طلبه، **وأما في الاصطلاح:** فاعلم أنه اختلف في المحذوف؛ مثل حذف «أهل» كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ

﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] هل هو من المُقْتضى؟

اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب القاضي الإمام، وابن الهمام، وجمهور الشَّافعية: أن المحذوف من المقتضى.

المذهب الثاني: مذهب محققي الحنفية: أنه ليس منه.

فعلى الأول: يعرف الاقتضاء: بأنه ما كان المدلول فيه مضمراً، إمّا لضرورة صدق المتكلم، كما في الخبر، وإما لصحة وقوع الملفوظ به، كما في الإنشاء؛ مثال ضرورة الصدق قول النبي ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَأُ»، وقوله: «لا عَمَلَ إلا بِنِيَّةٍ».

وأما ضرورة صحة الملفوظ، فهي إمّا أن يكون ما تتوقف عليه الصحة عقلاً.

ومثاله: قول الله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي؛ أهلها.

وإما أن يكون شرعاً.

ومثاله: أعتق عبدك عَنِّي بألفٍ.

أما على المذهب الثاني: فيعرف الاقتضاء؛ بأنه دلالة المنطوق على معنى يتوقف عليه صحته شَرْعاً.

أو هو دلالة الشرع على أن الكلام لا يصح إلا بزيادة معنى ضرورة، كالبيع في: أعتق عبدك عنِّي بألف، فإن هذا الكلام لا يَدُلُّ شَرْعاً على التوكيل في عتق عبد غير الموكل إلا بزيادة الملك اقتضاءً، فقد استدعى التصحيح تقدير سابقة الملك اقتضاءً، فطلب الزيادة هو الاقتضاء، والزيادة التي ثبتت شرطاً لصحة المنصوص شرعاً هي المقتَضى بالفتح، والمنصوص المقتضي.

خلاصة القول: أن المنصوص دال دلالتين:

الدلالة الأولى: مَعْنَى النص كالإعتاق في المثال.

والدلالة الثانية: المعنى الذي استدعاه تصحيح النص، وهو سابقية الملك، غاية الأمر أن الدلالة الأولى من اللغة، والثانية من الشرع عند الأحناف، ومنه أو من العقل عند علماء الشافعية.

ووجه خروج المحذوف من المقتضى عند الأحناف أن المحذوف يعرفه من لم يعرف الشرع، فحيث أضيفت الدلالة إلى الشرع، كان ذلك إخراجاً للمحذوف؛ لأن التصديق، والتصحيح فيه مما يستدعيه العقل لا الشرع.

وإذ قد علمت أن المقتضى على مذهب المحققين خاص بالمعنى، ففي وسعك

أن تعرف المقتضى، بأَنَّهُ معنى يفهم التزاماً؛ لأجل تصحيح الكلام، ثم إنه لا بد أن يعتبر هذا المعنى المدلول للمنطوق مقدماً؛ حيث كان شرطاً، لتصحيح الكلام، وهذا معنى قولهم: اللازم المتقدم اقتضاء، إِذْ لا بد من تقدم الشرط على المشروط، وذلك بخلاف المتأخر.

وههنا سؤال، وهو أن شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه، وكون المقتضى حكماً للنص يوجب تأخره عنه، وذلك مستحيل في شيْء واحد في حالة واحدة.

والجواب على ذلك: أنه ليس بحكم للنص حقيقة، بل هو حكم اقتضاء النص.

توضيح ذلك: أن في الكلام نصاً، واقتضاءً، فهو شرط لصحة النص لتوقفه عليه، وحكم للاقتضاء؛ لأنه ثبت، فالبيع في قولك: أعتق عبدك عني بألف، ثبت لأجل تصحيح الإعتاق المطلوب بهذه الجملة، فكان شرطاً لهذا النص، وهو ثابت باقتضاء هذا الكلام الصحيح، فكان حكماً لهذا الاقتضاء، فالاقتضاء متقدم، والمقتضى حكمه، فهو متأخر عنه، ومع ذلك هو متقدم على النص؛ لأنه شرطه، فهو بين الاقتضاء والنص على الاعتبارين.

ولما كان المقتضى عند محققي الأحناف لا يشمل المحذوف، وكان من الصور ما يشتبه عَلَى الخصم، أنها من المقتضى مع كونها من المحذوف ـ نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وقول النبي ـ عليه السلام ـ: «وَلاَ عَمَلَ إِلا بِنِيَّةٍ»، و«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ» إلخ. فرق الحنفية بينهما.

● الفَرْقُ بَيْنَ المُقْتَضَى والمحذوف:

الفرق بينهما أن المقتضى يصح به المنطوق، ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله، وإعرابه عند الذكر، بخلاف المحذوف، فإنه عند ظهوره يتغير إعرابه، فإن القرية في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ كانت مفعولاً، وبذكر المحذوف صارت من المضاف إليه.

وهذا الفرق أغلبي، فإن في بعض الصور لا يتغير حكْم الإعراب؛ كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى...﴾ [البقرة: ٦٠] الآية، والأحسن الفرق بينهما، بأن المحذوف يدرك بالعقل قبل ورود الشرع، والمقتضى لا يدرك إلا من الشرع.

ثم إن المقتضى: إنما ثبت ضرورة التصحيح، والضرورة تقدر بقدرها، فيسقط ما يحتمل السقوط شرعاً من الشروط، والأركان؛ ولذلك استغنى البيع عن القبول، مع كونه ركناً فيه، فيما إذا قال للسيد: اعتق عبدك عني بألف، فقال: أعتقت، فهذا الأمر

لا يصح إلا إذا وقع البيع، فاعتبر تصحيحاً لأمره، ولا حاجة فيه إلى القبول؛ لأنه يسقط بالتعاطي؛ لوجود المراضاة، ويقع العتق عن الأمر، خلافاً للإمام الشافعي وزفر ـ عليهما رحمة الله ـ بخلاف الهبة، فإنها لا تستغني عن القبض؛ لأنه لا يحتمل السقوط أصلاً، فلو قال: أعتق عبدك عني، ولم يقل: بألف ـ لا يدل على الهبة اقتضاء، ولا يمكن اعتبارها للتصحيح؛ لأنه لم يوجد القبض، وإذا عرف أن المقتضى ثبت بالضرورة، وأن الضرورة تقدر بقدرها، فلا يصح إذاً حمله على العموم؛ لأنه يعتبر زيادة على الضرورة، ولا يصح تخصيصه؛ لأن التخصيص نقص عن الضرورة، لكن محل ذلك إذا لم يقتضه التصحيح، فإذا اقتضى تصحيح الكلام اعتبار أمر مستغرق، أو اعتبار أمر خاص، فلا بد منه،؛ لأنه مقتضى.

من أجل ذلك لا تصح نِيَّةُ الثلاث في قول الرجل لامرأته: أنتِ طالق وطلقتك؛ وذلك لأن الطلاق في مثل هذه الصور ثابت بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة.

وإنما الذي تعطيه العبارة لغة هو اتصاف المرأة بالطلاق، وهذا يقتضي أن يسبق الطلاق شرعاً عن الرجل بطريق الإنشاء، فهو أمر شرعي اقتضته ضرورة التصحيح، فلا يعم جميع ما تحته من الأفراد، وهو الثلاثة، وذلك بخلاف: طلقي نفسك، فإن نية الثلاث فيه تصح؛ لأنه مختصر من افعلي فعل الطلاق، فلا يتوقف إلا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل، فيكون ثابتاً لغة لا اقتضاءً، فهو بمنزلة الملفوظ، فيصح حمله على الأقل، وعلى الكل.

● حُجِّيَّةُ الاقْتِضَاءِ:

قال البزدوي في «الكشف»: «والثابتُ بهذا يعدل الثابتَ بالنص، إلا عند المعارضة به».

ولعله إنما كان يعدله؛ لأن المنصوص هو الذي يدل على المعنى المقتضى، فالثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم، دون معناه المستنبط منه، حتى إن القياس لا يعارض هذه الدلالة.

نعم، لا تساوي دلالة الاقتضاء سائر الدلالات عند المعارضة؛ لأن الثابت بالنص، والإشارة، والدلالة يكون أقوى من الثابت بالمقتضى؛ لأن الثابت بها ثابت بالنظم، والمعنى، أو بالمعنى لغة، فكان ثابتاً من كل وجه، وذلك بخلاف المقتضى، فإنه ليس من موجبات الكلام لغة؛ وإنما ثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به.

*** مثال تعارض دلالة الاقتضاء مع دلالة النص:**

إذا باع رجل من آخر عبداً بألفي درهم، ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن:

أعتق عبدك هذا عني بألف درهم، فأعتقه فإنه لا يجوز البيع؛ لأن دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن أرقم بفساد شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، فوجب أنه لا يجوز، والاقتضاء يدل على الجواز، فترجح الدلالة على الاقتضاء.

وإنما قلنا: إنه دلالة؛ لأن ثبوت الحكم في حَقِّ غير زيد إنما ثبت بمعنى النظم، لا بالنظم؛ كثبوت الرجم في حَقِّ غير ماعز.

وقد اعترض على هذا المثال بأنه ليس من باب التعارض؛ لأن من شرط المُعَارَضَةِ تساوي الحجتين، ولا تساوي؛ لأن هذا كلام الآمر، والدلالة ثابتة بالسُّنَّة، فكيف يتعارضان؟

هذا ما يتعلق بالدلالة اللفظية في اصطلاحات الأحناف من حيث التقسيم، وقد اتضح ملحظهم، وللشافعية فيها تقسيمات أخرى سنوردها:

«تَقْسِيمَاتُ الشَّافِعِيَّةِ»

«فِي أَقْسَامِ المَفْهُومِ»

أولاً ـ المَفْهُومُ[1]:

يُطْلَقُ المَفْهُومُ، وَيُقْصَدُ به مَعْنًى دَلَّ عليه اللَّفْظُ لا في مَحَلِّ النُّطْقِ، أَوْ هُوَ: «دلالة اللَّفظِ على مَعْنًى في غير مَحَلِّ النُّطْقِ؛ بأن يكون ذلك المعنى حُكماً لِغَيْرِ المذكور في الكلام، وحالاً من أَحْوَالِهِ، سواء كان ذلك الحكم مُوَافِقاً لحكم المَذْكُورِ، أو مخالفاً له».

ثانياً ـ أَقْسَامُهُ:

قسموه إلى قسمين: مَفْهُومُ مُوافقة، ومَفْهُومُ مُخَالفة؛ لأن المَسْكُوتَ عنه إن كان موافِقاً في الحكم للمذكور، فالدلالَةُ عليه حينئذ هي «مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ»، وإن كان مخالفاً له فيه، فالدلالَةُ عليه هي مَفْهُومُ المخالفة.

---

(١) ينظر: المفهوم لشيخنا الخضراوي، وشرح العضد: ٢/ ١٧١، والبرهان: ١/ ٤٤٩، والعدة: ١/ ١٥٤، والإحكام للآمدي: ٣/ ٦٢، وجمع الجوامع: ١/ ٢٤٠، والآيات البينات؛ ٢/ ١٥، ٢٣، وشرح الكوكب: ٣/ ٤٨٠، ٤٨٩، وروضة الناظر (١٣٨، ١٣٩)، وإرشاد الفحول (١٧٨ ـ ١٩٨)، وتيسير التحرير: ١/ ٩١ ـ ٩٨، وفواتح الرحموت: ١/ ٤١٣ ـ ٤١٤، وشرح التنقيح (٥٣)، والحدود للباجي (٥٠)، ونشر البنود: ١/ ٩٤ ـ ٩٨، والمدخل (٢٧١).

● مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ[(١)]:

تعريفه: هو ما يَكُونُ مدلول اللَّفظِ في محل السُّكُوتِ مُوَافِقاً لمدلوله في مَحَلِّ النطق.

وبعبارة أخرى هو: دلالة اللَّفظِ على ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوت عنه؛ لفهم مَنَاطِ الحكم لُغَةً؛ بأن يُوجَدَ في المَنْطُوقِ معنى يفهم كل من يَعْرِفُ اللُّغة ـ أَيْ وضع الألفاظ للمعاني ـ أن الحُكْمَ فِي المَنْطُوقِ إنما ثَبَتَ لأَجْلِهِ من غير احْتِيَاجٍ في فَهْمِ ذلك إلى نَظَرٍ واجتهاد.

وهذا القِسْمُ هو المُسَمَّى في اصْطِلاحِ الأَحْنَافِ بـ«دلالة النص».

مثال ذلك: قوله تعالى في شَأْنِ الوَالِدَيْنِ: **﴿فَلا تَقُل لَهُمَا أُفٍّ﴾** [الإسراء: ٢٣]؛ فإن هذا النص دَلَّ بمنطوقه على تَحْرِيم التأفيف، وهو يَدُلُّ بِمَفْهُومِهِ «الموافق» على تحريم الضرب المَسْكُوتِ عنه؛ لفهم مَنَاطِ تحريم التأفيف، وهو الإِيذَاءُ لُغَةً؛ فإن كل عارف باللغة يفهم أن مناط تَحْرِيم التأفيف إنما هو الإيذاء، وهو موجود في الضَّرْبِ ونحوه، فيفهم منه ـ بالموافقة ـ ثُبُوتُ التحريم له أيضاً كالتأفيف؛ لأنه أَشَدُّ إيذاء من التأفيف؛ فيكون أولى بالحكم منه.

ومنه ـ أيضاً ـ قوله تعالى: **﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾** [آل عمران: ٧٥].

فإن الأول يَدُلُّ بِمَنْطُوقِهِ على تأدية المحدث عنه للقنطار المُؤْتَمَنِ عليه لأَمَانَتِهِ، ومن ناحية أخرى، فإنه يَدُلُّ بمفهومه الموافق على تَأْدِيَتِهِ لما دون القِنْطَارِ المسكوت عنه بطريق الأَوْلَى.

والثاني يَدُلُّ بمنطوقه عَلَىٰ عَدَمِ تأدية المُتَحَدَّثِ عنه لِلدِّينَارِ المُؤْتَمَنِ عليه، ويدل بمفهوم الموافق على عَدَمِ تأديته لما فوق الدينار المَسْكُوتِ عنه بالأولى؛ فإنه من

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٧، والبرهان للإمام الحرمين: ١/ ٤٤٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٦٢، ونهاية السول للإسنوي: ٢/ ٢٠٢، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٧)، والمنخول للغزالي (٢٠٨)، وحاشية البناني: ١/ ٢٤٠، والإبهاج لابن السبكي: ١/ ٣٦٧، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ١٥، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣١٩، والتحرير لابن الهمام (٢٩)، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٧٢، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١/ ١١٢.

البَديهِيّ عرفاً أن من يكون أَمِيناً في القنطار يَكُونُ فيما دونه كذلك من بَابِ أَوْلَى، كما أنه من يكون خائناً في الدينار يكون كذلك فيما هو أكثر منه بالأولى.

❀ ❀ ❀

• شُرُوطُ تَحَقُّقِ مَفْهُومِ المُوَافَقَةِ:

اتفق الأُصُولِيُّونَ والفقهاء القائلون بِمَفْهُومِ الموافقة على أنه يُشْتَرَطُ لتحقق دلالة اللفظ على ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوت عنه أن يوجد في المَنْطُوقِ معنى يفهم منه كل من يعرف لغة العرب أن الحكم فيه إنما يَثْبُتَ لأَجْلِ هذا المعنى، وأن يكون هذا المعنى مَوْجُوداً في المَسْكُوت عنه، وألا يَكُونَ في المَسْكُوت عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ، وأن مَفْهُومَ المُوَافَقَةِ ينتفي بانْتِفَاءِ أَحَدِ هذه الشُّرُوطِ الثلاثة، ثم إننا نَرَاهُمْ قد اختلفوا بعد ذلك في أنه هل يشترط في المَعْنَى الذي ثبت الحكم من أَجْلِهِ أن يكون في المَسْكُوتِ أشد مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المنطوق، فلا يكفي في الدلالة والتسمية بِمَفْهُومِ الموافقة أن يكون مُسَاوِياً أو لا يشترط ذلك، فيكفي أن يكون مُسَاوِياً؟!

فذهب الآمِدِيُّ، والشيخ أَبُو إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيُّ إِلَى أَنَّهُ يشترط في مَفْهُومِ الموافقة أن يكون المسكوت أَوْلَى باستحقاق الحكم من المَنْطُوقِ؛ لكون مَنَاطِ الحكم فيه أَقْوَى اقتضاء للحكم منه في المَنطُوقِ، كما في دَلالَةِ النَّهْيِ عن التأفيف على تَحْرِيمِ الضَّرْبِ ونحوه.

قال سَيْفُ الدين الآمِدِيُّ في «الإحكام»: «أَما مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ، فما يكون مَدْلُولُ اللفظ في محل السكوت مُوَافِقاً لمدلوله في محلِّ النطق».

ثم مثل له بِعِدَّةِ أمثلة، ثم قال: «والدلالَةُ في جَمِيعِ هذه الأَقْسَامِ لا تخرج من قَبِيلِ التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأَعْلَى على الأَدْنَى، ويكون الحكم في مَحَلِّ السكوت أَوْلَى منه في محل النُّطْقِ، وإنما يكون كذلك أن لو عُرِفَ المَقْصُودُ من الحكم في محل النطق من سِيَاقِ الكلام، وعرف أنه أشد مناسبة واقْتِضَاءً للحكم في محل السُّكُوتِ من اقتضائه له في مَحَلِّ النطق، وذلك كما عرفنا من سِيَاقِ الآية المحرمة للتَّأْفِيفِ أن المقصود إنما هو كَفُّ الأَذَى عن الوالدين، وأن الأَذَى في الشَّتْمِ والضرب أَشَدُّ من التأفيف، فكان التَّحْرِيمُ أَوْلَى، وإلا فلو قطعنا النظر عن ذلك لما لَزِمَ من تَحْرِيمِ التأفيف تَحْرِيمُ الضرب» ا.هـ.

وكلام الآمِدِيِّ صَرِيحٌ في اختياره القول باشتراط الأَوْلَوِيَّةِ، وهذا المَذْهَبُ هو

قضية ما نقله أبو المَعَالِي الجويني في «البرهان» عن الإمام الشافعي؛ حيث قال: ونحن نُورِدُ معاني كلامه، فمما ذكره أنه قال: «المَفْهُومُ قسمان: مفهوم مُوَافقة، ومفهوم مخالفة».

«أما مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ: فهو ما يَدُلُّ على أن الحكم في المَسْكُوتِ عنه مُوَافِقٌ للحكم في المنطوق به من جهة الأولى» ا.هـ.

وذهب الإِمَامُ الغَزَّالِيُّ، والإمام الرَّازِيُّ، ومن تبعهما إلى أنه لا يُشْتَرَطُ في مفهوم الموافقة أَوْلَوِيَّةُ المسكوت عنه بالحكم، بل المَدَارُ على ألا يكون مَنَاطُ الحكم في المَسْكُوتِ عنه أقل مناسبة، واقتضاء للحكم منه في المَنْطُوقِ، سواء كان أَوْلَى منه، أو مساوياً له في ذلك.

ولذلك قال الزَّرْكَشِيُّ في «البحر»: وهو ظاهر كَلامِ الجُمْهُورِ من أصحابنا وغيرهم.

والخُلاصَةُ أن في اشتراط الأَوْلَوِيَّةِ في مَفْهُومِ المُوَافَقَةِ طريقين:

أحدهما: يذهب إلى الاشتراط، وهو مَنْقُولٌ عن الشافعي، واخْتَارَهُ أبو إسْحَاقَ الشيرازي، والآمِدِيُّ.

والثاني: يذهب إلى الاشْتِرَاطِ، وهو مَذْهَبُ الجُمْهُورِ، كما قال الزَّرْكَشِيُّ وغيره.

فإن قيل: وهل لهذا النِّزَاعِ ثَمَرَةٌ مع اتِّفَاقِهِمْ على ثُبُوتِ حكم المَنْطُوقِ للمسكوت المساوي، والعمل به؟!

فالجَوَابُ: نعم له ثَمَرَةٌ، وهي أن ثُبُوتَ الحكم لِلْمَسْكُوتِ المُسَاوِي على القول باشتراط الأولوية يكون بالقِيَاسِ، وتجري عليه أَحْكَامُ القِيَاسِ، وعلى القول بِعَدَمِ الاشتراط يكون ثبوته بطريق النص المُقَابل للقياس، ويأخذ حكم المنصوص.

● دَلِيلُ القَائِلِينَ بِاشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ:

اسْتَدَلَّ مَنْ قال باشتراط الأَوْلَوِيَّةِ بأن إِلْحَاقَ المَسْكُوتِ المساوي بالمَنْطُوقِ في الحكم لا يخرج عن القياس؛ إذ لا يمكن فَهْمُ اتحادهما في الحكم من النص على حُكْمِ المنطوق عُرْفاً؛ لقيام احتمال التعبد في محل النُّطْقِ، فلا تَتَعَدَّى الحكم إلى مَحَلِّ السُّكوتِ بخلاف المسكوت الأولى؛ فإنه يفهم اتِّحادهما في الحُكْمِ عرفاً؛ لبُعْدِ احتمال التَّعَبُّدِ حينئذ؛ نظراً لأولوية المسكوت بالحكم.

* **مُنَاقَشَةُ هَذَا الدَّلِيلِ:**

ويناقش هذا الدَّلِيلُ بأن مَحَلَّ النِّزَاعِ إنما هو المَنْطُوقُ الذي وجد فيه مَعْنًى يفهم العارف باللغة أن الحكم إنما ثَبَتَ فيه لأجله، وأن هذا المَعْنَى مَوْجُودٌ في المَسْكُوتِ على السواء، وحينئذ فيقال لهم: إن أردتم بقولكم: «لقيام احْتِمَالِ التَّعَبُّدِ قيامه» مع فهم مَنَاطِ الحكم لغة، وجود هذا المناط في المسكوت، كما هو المفروض، فممنوع قَطْعاً، إذ بعد فرض فهم المَنَاطِ لغة، ووجوده في المَسْكُوتِ لا يتأتى احتمال التعبد احتمالاً يُعْتَدُّ به في العُرْفِ والعادة؛ بحيث يكون قَانِعاً من فَهْمِ ثبوت الحكم للمسكوت لغة.

وإن أَرَدْتُمْ به قِيَامَ الاحْتِمَالِ مع عَدَمِ فَهْمِ المَنَاطِ لُغَةً فَمُسَلَّمٌ، ولا يفيدكم؛ لخروجه حينئذ عن مَحَلِّ النزاع؛ إذ مساواة المَسْكُوتِ للمنطوق فَرْعٌ عن فَهْمِ مناط الحكم ووجوده في المسكوت.

ومن مُنَاقَشَةِ هذا الدَّلِيل يَتَّضِحُ أنه لا يَصْلُحُ أن يكون حُجَّةً على اشتراط الأَوْلَوِيَّةِ.

● **دَلِيلُ القَائِلِينَ بِعَدَمِ اشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ:**

وقد اسْتَدَلَّ مَنْ قال بِعَدَمِ اشْتِرَاطِ الأَوْلَوِيَّةِ بأنا نَعْلَمُ قَطْعاً أنه كثيراً ما يفهم ثبوت حكم المنطوق للمسكوت مع عَدَمِ أَوْلَوِيَّتِهِ بالحكم؛ لِفَهْمِ المَنَاطِ لغة، كما في فَهْمِ تحريم إحراق مال اليتيم من تَحْرِيمَ أَكْلِهِ ظُلْماً، وإِهْدَارِ هذا النحو من الدلالة مما لا وَجْهَ له؛ إذ بعد فرض فهم ثبوت حُكْمِ المنطوق لِلْمَسْكُوتِ لفهم المَنَاطِ لُغَةً، كما هو مَوْضُوعُ النزاع لا وَجْهَ لإِهْدَارِ هذه الدلالة.

نعم، إن أَرَادُوا بهذا الشَّرْطِ أنه لمجرد تَسْمِيَةِ الدلالة على ثُبُوتِ الحكم لِلْمَسْكُوتِ بمفهوم الموافقة اصْطِلاحاً، كما اصطلح بعضهم على تَسْمِيَةِ الدلالة على ثُبُوتِ الحكم للمسكوت الأولى بِفَحْوَى الخِطَابِ، وعلى تسمية الدلالة على ثُبُوتِ الحكم للمسكوت المُسَاوِي بـ«لحن الخِطَابِ» ـ فلهم اصْطِلاحُهُمْ، ولا مُشَاحَّةَ في الاصْطِلاحِ، وحينئذ فلا يعدو هذا الخلاف أن يكون خلافاً في التسمية والاصْطِلاحِ، أما كونه شَرْطاً لأَصْلِ الدلالة على ثبوت حُكْمِ المَنْطُوقِ للمسكوت، فهذا لم يقم لهم عليه دَلِيلٌ، بل قد قام الدَّلِيلُ على خلافه.

❀ ❀ ❀

● **الكَلامُ عَلَى أَقْسَامِ مَفْهومِ المُوَافَقَةِ:**

أولاً: باعتبار اسْتِحْقَاقِ المَسْكُوتِ للحكم؛ بناء على ما ذَهَبَ إليه الجُمْهُورُ من عَدَمِ اشتراط الأولوية، فينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

أولى، ومساوي؛ لأن المَسْكُوتَ إن كان أَوْلَى من المَنْطُوقِ باستحقاق الحُكْمِ، فهو الأولى، ويسمى أيضاً «فَحْوَى الخِطَابِ»، وفحوى الخطاب هو: «مَعْنَاهُ» كما في «الأساس»، و«الصحاح».

وإن كان مُسَاوِياً له فيه، فهو المساوي، ويُطْلَقُ عليه: «لَحْنُ الخِطَابِ».

فمفهوم الموافقة الأولى: هو ما يكون المَسْكُوتُ فيه أَوْلَى من المَنْطُوقِ باستحقاق الحكم بأن يكون اقتضاء المَنَاطِ للحكم فيه أَقْوَى من اقْتِضَائِهِ له في المَنْطُوقِ، كما في النهي عن التأفيف؛ فإن المَسْكُوتَ عنه ـ وهو الضَّرْبُ ـ أَوْلَى بالحُرْمَةِ من التَّأْفِيفِ؛ لأن إيذاء الضرب أشد مُنَاسَبَةً، واقتضاء لِلْحُرْمَةِ من إيذاء التأفيف.

ومَفْهُوم المُوَافَقَةِ المساوي هو: ما يكون المَسْكُوتُ فيه مُسَاوِياً لِلْمَنْطُوقِ في استحقاق الحكم بأن يكون اقتضاء المَنَاطِ للحكم فيهما على السَّوَاءِ، كما في إِحْرَاقِ مال اليتيم، وأكله ظلماً؛ فإن اقتضاء المَنَاط، وهو إفساد المال، وتفويته على اليتيم للتحريم فيهما على السواء.

ثانياً: باعْتِبَارِ مَنَاطِ الحُكْمِ، فَيَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: قَطْعِيّ، وَظَنِّيّ.

أما القَطْعِيُّ: فهو ما قطع فيه بِعِلِّيَّةِ المَنَاطِ في محلِّ النُّطْقِ، وبوجوده في مَحَلِّ السُّكُوتِ كما في دلالة قوله تعالى: ﴿**فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾ [الإسراء: ٢٣] على تَحْرِيم الضرب ونحوه، فإنا نقطع بِعِلِّيَّةِ الإيذَاءِ لتحريم التأفيف المَنْطُوقِ بِهِ، ونقطع أيضاً بوجود الإِيذاء في الضرب المسكوت عنه، ودلالة قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾ [آل عمران: ٧٥] على تأديته لما دون القِنْطَارِ؛ فإِن نَقْطَعُ بِعِلِّيَّةِ الأمانة؛ لتأديته القنطار المَنْطُوقِ بِهِ، ونقطع لذلك بِوُجُودِ هذا المعنى في تأديته لما دون القِنْطَارِ المسكوت عنه؛ فإن من يكون أميناً على القنطار يرعاه، ويؤديه حَيْثُ طلب منه ـ يكون أميناً كذلك على ما دون القِنْطَارِ قَطْعاً، ودلالة قوله تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ**﴾ [آل عمران: ٧٥] على عَدَمِ تأديته لما فوق الدِّينَارِ؛ فإنا نَجْزِمُ

بِعِلِّيَّةِ الخِيَانَةِ؛ لعدم تَأْدِيَةِ الدينارَ المَنْطُوقِ به، وبوجود ذلك المعنى في عَدَم تأدية ما فوق الدِّينَارِ المَسْكُوتِ عنه؛ فإن من يخون في الدينار يخون فيما فوقه بِطَرِيقِ الأَوْلَى، وكدلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ١٠] على تحريم إحراقها أو إتلافها بأي وَجْهٍ من وُجُوهِ الإتلاف، فإنا نَجْزِمُ بعلية الإتْلاَفِ والتفويت لتحريم الأكل المَنْطُوقِ به، ونَجْزِمُ - كذلك - بوجود هذا المَعْنَى في الإِحْرَاقِ المسكوت عنه.

وأما الظَّنِّيُّ: فهو ما ظن فيه علية المَنَاطِ في مَحَلِّ النُّطْقِ، أو ظن وجوده في محلِّ السكوت، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ الآية [النساء: ٩٢]، فإن هذا النص دَلَّ بمنطوقه على وُجُوبِ الكَفَّارَةِ في القتل الخطأ، ويَدُلُّ بمفهومه عند إمامنا الشافعي - رضي الله عنه - على وجوبها في القتل العَمْد المسكوت عنه، فإنه إنما وجبت الكفارة في القتل الخطأ لِلزَّجْرِ لا للخطأ؛ لأن الخَطَأَ عذر مُسْقِطٌ للحقوق، فلا يصلح أن يكون عِلَّةً للوجوب، وإذا وَجَبَتِ الكَفَّارَةُ في القَتْلِ الخطأ للزَّجْرِ، فَوُجُوبُهَا في القتل العَمْدِ أولى وأنسب، لأن الزجر في العَمْدِ أشد مناسبة، واقتضاء لِلْوُجُوبِ منه في القتل الخطأ؛ لأن الداعي فيه إلى الزَّجْرِ آكد وأقوى، وواضح أن عِلِّيَّةِ الزَّجْر لوجوب الكَفَّارَةِ في القتل الخطأ المنطوق به مظنونة فقط؛ لاحتمال أن تكون العِلَّةُ هي تَدَارُكَ ما صَدَرَ من المخطىء من التساهل، وعدم التبين في الرَّمْي المؤدي إلى إِفْسَادِ النفس المَعْصُومَةِ، كما ذهب إليه الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة، ومالك، وأحمد، ولهذا لم يَقُولُوا بوجوب الكَفَّارَةِ في القَتْلِ العمد؛ لأن ما يتدارك به الأَخَفّ لا يصلح لأن يتدارك به الأشد الأغلظ.

وكما في قوله تعالى: ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾ الآية [المائدة: ٨٩]، فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الكفارة في اليمين التي انعقدت، أي: اليمين غير الغموس، وهي: الحلف على أمر مستقبل ليفعله أو يتركه، وهذا النص نفسه يدل بمفهومه عند الشافعي - رحمه الله - على وجوبها في الغموس كذلك، وهي: الحلف على أمر حال أو ماض يتعمد فيه الكذب، ومفهوم كلامه أنه إنما وَجَبَتِ الكفارة في المنعقدة بالحنث فيها زجراً عن هَتْك حرمة اسم الله تعالى، وإذا وجبت في المنعقدة للزجر، وجبت في الغموس بالأولى؛ لأن الداعي فيها إلى الزجر آكد وأقوى؛ لأنها إذا وجبت في المنعقدة بصيرورتها كاذبة، مع أنها لم تكن في الأصل كذلك، فلأن تجب في الغموس مع أنها كاذبة من الأصل أولى، وواضح أن عليَّة الزجر لوجوب الكفارة في اليمين المنعقدة التي هي محل النطق ظنية فقط؛ لاحتمال أن تكون العلة هي تدارك ما فرط فيه من هتك حرمة اسم الله - تعالى - بالكفارة

المحصلة للثواب المزيل للآثام، وهذا المعنى غير متحقق في اليمين الغموس؛ إذ هي كبيرة محضة، وما يتدارك به الأخف لا يصلح لأن يتدارك به الأغلظ.

ومن هذا إيجاب الكفارة عند الأحناف بالأكل والشرب عمداً في نهار رمضان، بمفهوم النص الذي دَلَّ على وجوبها بالوقاع فيه عمداً، وهو حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: «هلكت وأهلكت يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ: «مَاذا صَنَعْتَ» فقال: «واقعت أهلي في نهار رمضان»، فقال النبي ﷺ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً» الحديث، فإنهم قالوا: إن قول الأعرابي: «هلكت... الخ» منزل منزلة السؤال عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت، وهي الجناية على الصوم بدليل قوله: «هلكت وأهلكت»، فإن الهَلاكَ والإهلاك لا يكون كل منهما إلا بحدوث جناية موجبة لخوف العقاب، ولم يكن سؤاله واقعاً عن نفس الوقاع، فإن الوقاع ليس جناية في ذاته لوقوعه في محلّ مملوك له، لكن الوقاع في ذلك الوقت جناية على الصوم، وذلك بدليل تخصيص الأعرابي نهار رمضان بالذكر. فاتضح بهذا أن سؤاله وقع عن الجناية على الصوم بالوقاع، وهذا المعنى يفهم لغة؛ لأنه لما اشتهر فرضية الصوم في رمضان، واشْتَهَرَ أن مَعْنَاهُ الإمْسَاكُ عَنِ اقتضاءِ شهوتي البطن، والفرج، عرف كل من كان من أهل اللسان أن المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم، وأن المقصود من السؤال معرفة حكم الجناية، فكان المفهوم من قوله: «واقعت أهلي في نهار رمضان» لغة الجناية على الصَّوْم بالإفطار، كما أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] المنع من الإيذاء.

وجواب النبي ﷺ بقوله: «أَعْتِقْ رَقَبَةً» وقع عن حكم الجناية الذي هو المراد من السؤال؛ لأن الجواب مبني على السؤال، ومُطَابق له خُصُوصاً الجواب الصادر عمن هو أفصح العرب والعجم قاطبة لا نفس الوقاع، فإنه غير مقصود، فيكون إيجاب الكفارة بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً» في مقابلة الجناية على الصوم، فلهذا أثبتنا الكفارة بالأكل والشرب بالمعنى المفهوم لغة من إيجابها بالوقاع، وهو كونه جناية على الصوم، وإنما كانت هذه الدلالة ظنية؛ لاحتمال أن يكون وجوب الكفارة بالوقاع؛ لأجل الجناية الخاصة بالوقاع، كما هو قول الإمام الشافعي لا الجناية المشتركة بين الوقاع، والأكل والشرب.

فإن قيل: الثَّابت بمفهوم الموافقة، كما هو اصطلاح الجمهور أَوْ بدلالة النص، كما هو اصطلاح الحنفية هو الذي يصير معلوماً للسَّامع بواسطة اللغة، بمجرد السماع؛ بحيث يكون الفقيه وغيره في إصابته، وفهمه من اللفظ سواء، مع أن وجوب الكفارة بالأَكْلِ، والشرب مما يشتبه فَهْمُهُ من حديث الأعرابي على الفقيه العالم بطرق الفقه،

فَضْلاً عن غيره، فكيف يكون هذا من باب مفهوم الموافقة.

والجواب: الشَّرْطُ فِي مَفْهُوم الموافقة أن يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً لغة؛ بحيث يعرفه أهل اللسان، فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه أهل اللسان، فليس بشرط، وقد أوضحنا أن معنى الجناية في سؤال الأعرابي ثابت لغة، مفهوم لأهل اللسان بداهة، فيكون من باب مفهوم الموافقة، غاية الأَمْرِ أن الثابت بذلك المعنى في غير مَوْضِعِ النص، وهو وجوب الكفارة بالأكل والشرب قد اشتبه على البعض، بِنَاءً على أن تَعلق الحكم، هل هو بالجناية من حيث هي؟ أو بالجناية المقيدة بالوقاع لا لخفاء معنى الجناية في محل النص، فلا يَقْدَح ذلك في كون المثال المذكور من باب مفهوم الموافقة.

ولما كانت الدلالة في هذا القسم ظنية؛ لاعتمادها على ظن المناط في محل النطق، أو ظن وجوده في محل السكوت كانت مجالاً للاجتهاد، والاختلاف فيها.

❁ ❁ ❁

«مفهوم المُخَالَفَةِ»(١)

ويدور الكلام على مفهوم المخالفة من حيث تعريفه، وبيان شروطه، وأنواعه، وسنذكر هذه المباحث كالآتي:

● تعريف مفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة ـ في تقسيم المفهوم ـ هو: ما يكون مدلول اللَّفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق، على معنى أن يكون الحكم الثابت في محل السكوت مناقضاً للحكم الثابت في محل النطق، وبعبارة أخرى هو:

دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكمَ المنطوق للمسكوت عنه، مثل دلالة قوله ـ

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ١٣، والبرهان لإمام الحرمين: ١/ ٤٤٩، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٨)، والمنخول للغزالي (٢٠٨)، وحاشية البناني: ١/ ٢٤٥، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٣، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٢٦، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ٩٨، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٧٣، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ١٤١، والوجيز للكراماستي (٢٤)، وميزان الأصول للسمرقندي: ٩/ ٥٧١، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٩١، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ١/ ١١٥.

عليه الصلاة والسلام ـ: «في سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» على عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغَنَمِ، ويطلق عليه أيضاً «دليل الخطاب».

أما تسميته بمفهوم المخالفة؛ فلأن حكم المنطوق مخالف لحكم المسكوت، وأما تسميته بدليل الخِطَابِ؛ فلحصول الدلالة عليه بِنَوْعٍ من الاستدلال بِبَعْضِ الاعتبارات، كالوصفية، والشرطية، ويسميه الأحناف بتخصيص الشيء بالذكر.

● شروط تحقق مفهوم المخالفة:

اتفق من قال بمفهوم المخالفة على أن له شروطاً يجب تَحَقُّقها فيه، بحيث إذا انتفى شرط منها انْتَفَى المَفْهُومُ من أصله، فَهِيَ شروط لتحققه، ووجوده لا للاستدلال به مع وجوده، وتحققه بدونها، وأهم هذه الشروط ما يأتي:

الأول: ألا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم من المَنْطُوقِ به، ولا مَسَاواته له فيه؛ إذ لو ظهر كونه أَوْلَى أو مساوياً ـ لاستلزم ذلك ثبوت حكم المنطوق للمسكوت، فيكون مفهوم موافقة، لا مفهوم مخالفة؛ إذ لا يَتَأَتَّى اجتماعهما في مَحَلٍّ واحد بالنسبة لِمَدْلُولٍ واحد؛ لما بينهما من التنافي.

الثاني: ألا يَكُون المَسْكوتُ عنه ترك التصريح به؛ لخوف محذور بسبب ذكره بطريق موافقته للمنطوق، كقول حديث عهد بالإسلام لعبده بحضور جمع من المسلمين: «تصدق بهذا على المسلمين» يريد: وغيرهم، ولكنه ترك التصريح بذلك خوفاً من اتِّهامه بالنفاق، فتخصيص محلّ النطق ـ أعني: المسلمين ـ بالذكر لا يدلّ على عدم التصديق في محلّ السُّكوت (أعني: غير المسلمين)؛ لأنَّ تخصيص محل النطق بالذكر إنما هو لخوف المحذور المتقدّم لا لنفي الحكم عن محل السكوت.

وهذا إنما يتصور في كلام غير الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ أو ترك لجهل المتكلم حكمه كقولك: «في الغنم السَّائمة زكاة» وأنت تجهل حكم المعلوفة، وعليه فتخصيص السائمة بالذكر لا يدل على عدم الوجوب في المعلوفة؛ لأن التخصيص المذكور إنما هو للجهل بحكم المسكوت عنه لا لنفي الحكم عنه، وهذا أيضاً إنما يتصور في غير كلام الله عَزَّ وَجَلَّ وكلام رسوله ﷺ.

الثالث: ألا يكون القَيْد المنطوق به خرج مخرج الغالب المعتاد كقول الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فالتقييد هنا بالحجور إنما جرى مجرى الغالب المعتاد في الربائب؛ فإن الغالب على حالهن كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، لا لكونه شرطاً في حرمة الربائب على الأزواج، فلا يدل على عدم حُرْمة

الربيبة التي ليست في حجر الزوج؛ حيث إن ذكره ـ كما قلنا ـ للأغلب المعتاد لا لنفي الحكم عما عداه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، فإن تقييد جواز الخُلْع، بخوف عدم إقامة حدود الله ـ تعالى ـ بالشقاق بين الزوجين إنما وقع باعتبار الغالب؛ فإن الخلع إنما يقع غالباً عند خوف الشقاق بين الزوجين الذي يؤدي إلى عدم إقامة حدود الله تعالى، ويقضي العرف بأن الزوجين لا يتخالعان، ولا يتقاطعان على الحب، والمقة، والتصافي، وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب، ويستعيد الزوج عنها مالاً، إذا أظهرا تقالياً وشقاقاً، فكان جريان التخصيص على حكم العرف لا لنفي الحكم عما عداه، فلا يدل على عدم جواز الخلع عند عدم خوف الشقاق.

ومن ذلك أيضاً قول النبيّ ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ» فإن تقييد بُطْلان نكاح المرأة نفسها بغير إذن وليها ـ إنما وقع بناءً على أنَّ الغالب أنها لا تنكح نفسها بِغَيْرِ إذن الولي لا لإخراج ما عداه من حكم المنطوق؛ فلا يدلّ على جَوَازِ نكاح نفسها بإذن الولي.

قال ابن القشيري: قال الشافعي: الغرض من المفهوم ألا يلغى القيد الذي قيد به الشَّارع كلامه، فإذا ظهر للقيد فائدة ما مثل أنْ أُخرِج على المعتاد الغالب في العرف، كفى ذلك، وقال: إذا تردد التَّخصيص بين تقدير نفي ما عدا المخصص، وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الحالتين، كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال، فيلحق بالمحتملات كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فاستشهاد النساء مع التمكن من إشهاد الرجال خارج عن العرف؛ لما في ذلك من الشهرة وهتك الستر، وعسر الأمر عند إقامة الشهادة، فجرى التقييد إجراءً للكلام على الغالب.

وقد خالف في اشتراط هذا الشرط إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، والعز بن عبد السلام؛ أما إمام الحرمين، فلم يجعل عدم موافقة قيد المنطوق للغالب شرطاً في تحقق المفهوم، بل إن المفهوم قد يتحقق مع كون القيد مُوَافقاً للغالب؛ لأن المفهوم من مقتضيات اللَّفظ، ومدلولاته، فلا تسقطه موافقة الغالب لمجرد الموافقة؛ وإنما يكون ذلك بضرب من التأويل الذي يقتضيه الدليل الخارجي، أما مجرد الموافقة للغالب فلا تقوى على إسقاطه.

وأما العز بن عبد السلام فَقَدْ نقل عنه أن القاعدة تقتضي عكس هذا الشرط، وهو أن المَنْطُوقَ لا يكون له مفهوم إلا إذا أخرج مخرج الغالب؛ لأن الوَصْفَ الغالب على

الحقيقة تدلُّ العادة على ثبوته لتلك الحقيقة، فالمتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن تخصيصه بالذكر، فإذا أتى به مع الحقيقة عند الحُكْمِ عليها مع أن العادة كافية في الدلالة على ثبوته لها، دَلَّ ذلك على أنه إنما أتى به؛ ليدلَ بذلك على تخصيصه بالحكم ونفيه عما عداه.

وأما إذا لم يكن غالباً على الحقيقة، فَإِنَّ العَادَةَ لا تدلُّ على ثبوته لها؛ لعدم شُهْرته وغلبته، فإذا أتى به المتكلم، والحالة هذه كان غرضه حينئذ إفهام السامع ثبوته للحقيقة لا نفي الحكم عما عداه.

أما ما قاله إمام الحرمين فيمكن أن يجاب عنه عَلَى مَا قَالَهُ شراح «جمع الجوامع»: بأن المفهوم، وإن كان من مقتضيات اللفظ، إلا أنه من المقتضيات الخفية؛ لأن استفادته منه بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة، وغير التخصيص بالحكم منتفٍ.

فثبت أنَّ التخصيص بالحكم هو الفَائدة، ومُوَافقة الغالب من المقتضيات الظاهرة؛ لاستفادتها من المتعارف، فيُقدَّم عليه؛ حيث إن الظاهر يقدم على الخفي.

وأما ما نقل عن ابن عبد السَّلام، فقد أجاب عنه الإمام الغزَّالي بأن: الوصف إذا كَانَ غالباً على الحقيقة كَانَ لازماً لها بسبب الشُّهرة والغَلَبة، فذكره مع الحقيقة عند الحكم عليها يكون لِغَلَبَةِ حضوره في الذهن لا لتخصيص الحكم به.

وأما إذا لم يكن غالباً، فإن الظاهر ألا يذكر مع الحقيقة، إلا لتقييد الحكم به؛ لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ، فاستحضاره معه، واستجلابه لذكره مع الحقيقة لا بد أن يكون لفائدة، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى؛ فتعين كون الفائدة تخصيص المنطوق بالحكم، وسلبه عما عداه.

والحق هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من اشتراط عدم موافقة القيد المنطوق به للغالب المعتاد في تعين مفهوم المخالفة.

الرابع: ألا يكون المذكور قصد به التفخيم، وتأكيد الحال كقوله ﷺ: «لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تَحِدَّ. . .» الحديث، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتأكيد الأمر لا المخالفة، وكقوله ﷺ: «الحَجُّ عَرَفَةٌ».

الخامس: ألا يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان، كقوله ـ تعالى ـ: **﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيا﴾** [النحل: ١٤] فلا يدل على امتناع القديد.

السادس: أن يذكر مستقلاً، فلو ذكر على وَجْهِ التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له كقوله ـ تعالى ـ: **﴿وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾** [البقرة: ١٨٧]، فإن

قوله: ﴿فِي الْمَسَاجِدِ﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المُبَاشرة؛ فإن المعتكف تحرم عليه المُبَاشَرَةُ مُطلقاً.

السابع: لا يظهر من السِّيَاقِ قصد التعميم، فإن ظهر، فلا مفهوم له، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأنا نعلم أن الله قادر على المَعْدُوم الممكن، وليس بشيء؛ فإن المقصود بقوله تعالى: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم.

الثامن: ألا يَعُود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، فلا يحتج على صحة بيع الغائب، بمفهوم قوله ﷺ: «لا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»؛ إذ لو صَحَّ لصَحَّ بيع ما ليس عنده الذي نطق الحديث بمنعه؛ لأنه لم يفرق بينهما أحد.

التاسع: ألا يكون هناك عهد، وإلا فلا مفهوم له، ويصير بمنزلة اللقب من إيقاع التعريف عليه إيقاع العلم على مسماه، وهذا يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة؛ بأنه لو لم يقصد نفي الحكم عما عداه، لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة.

وقولهم في مفهوم الاسم: إنه إنما ذكر؛ لأن الغرض منه الإخبار عن المسمى، فلا يكون حجة.

العاشر: ألا يكون المنطوق وَارِداً لسؤال عنه، أو واقعة تتعلق به، أو للجهل بحكمه دون حكم المسكوت عنه، كما لو سئل النبي: «هل في الغَنَم السائمة زكاة؟»، أو قال قائل بحضرته: لفلان غنم سائمة؛ أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة، فقال: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» إعْلاماً بحكم السائمة، فإن تخصيص السَّائِمة هنا لا يَدُلُّ على سلب الحَكم عما عداها؛ لأَنَّ التخصيص هنا وَرَدَ جواباً عن السُّؤال؛ أو بياناً لحكم الحادثة؛ أو لإزالة جهله بحكم السَّائمة لا لنفي الوجوب عما عداها.

الحادي عشر: ألا يكون خروج المنطوق مقيداً بصفة للخوف من تخصيصها بالاجتهاد عن العموم لولا ذكر الصفة، فإنه إذا قيل: «في الغنم زَكَاة» ولم يخصصها بِصِفَةِ السَّوْم يحتمل أن المجتهد يخرج السائمة من عموم الغنم، فيقال: «في الغنم السائمة زكاة» لئلا يخصص عن العموم، فلا يدل على نفي وجوب الزكاة عن المعلوفة؛ لأنه لو لم يُحمل على هذه الفائدة يلزم الإلغاء، وهناك شروط أخرى غير ما ذكرنا.

وخلاصة القول: أن مفهوم المخالفة يتحقق إذا لم يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدةٌ أخرى غير نفي الحكم عما عداه، فمتى بان له فائدة أخرى لا يدل على نفي الحكم عما عداه، ولم يكن له مفهوم، وإنما اشترطوا لتحقق المفهوم انتفاء المذكورات؛ لأنها فوائد ظاهرة لاقتضاء المقام، والقرائن لها، وهو فائدة خفية؛ لأن

استفادته بواسطة أن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتفٍ، فتعين التخصيص.

بعد هذا العرض لبيان حقيقة مفهوم المخالفة، وبيان شروطه التي يتحقق بها عند القائلين به، ننتقل بعد ذلك إلى الكلام على أنواعه فنقول:

«أنواع مفهوم المخالفة»

لمفهوم المخالفة أنواع كثيرة بحسب القيد الذي قيد به منطوق النص، ومن هذه الأنواع ما يأتي:

الأول: مفهوم الصفة كما في حديث: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ».

الثاني: مفهوم العدد، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

الثالث: مفهوم الشرط كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

الرابع: مفهوم الغاية كما في قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

الخامس: مفهوم الحصر كما في قولنا: «مَا قَامَ إلا زيد، وإنما العالم زيد، وصديقي زيد».

السادس: مفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، كما في قولنا: «قَامَ القَوْمُ إلا زَيْداً».

السابع: مفهوم اللقب كما في قولنا: «جَاءَ زَيْدٌ»، و«في الغَنَمِ زَكَاةٌ».

هذه هي أنواع المَفْهُوم المخالف، وأصنافه التي اشتهرت عند الفقهاء الأصوليين، ودار حولها البحث والدراسة إثباتاً ونفياً.

وقد أضاف بعض الأصوليين على هذه الأنواع، مفهوم العلة نحو: «حرمت الخمر لإسكارها».

ومفهوم الزمان نحو: قوله ـ تعالى ـ: ﴿الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧].

ومفهوم المكان نحو: «جلست أمام زيد».

ومفهوم الحال نحو: «أحسن إلى العبد مطيعاً».

وهذه الأنواع في الحَقِيقَةِ دَاخِلَةٌ في مَفْهُومِ الصفة، ولا وجه لزيادتها على الأنواع المتقدمة، ولا لجعلها أنواعاً مستقلة.

لقد اتفق الأصوليون على صحة الاحتجاج بما يسمى بمفهوم الموافقة في إثبات الأحكام الشرعية ونفيها، ووجوب العمل به، كالمنطوق، ولم يخالف في ذلك أحد إلا الظاهرية.

حيث قالوا بعدم حجيته، وفي هذا يقول القاضي أبو بكر البَاقِلانِيُّ:

القول بمفهوم الموافقة مجمع عليه من حيث الجملة.

وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي يردُّ ذلك يرد نوعاً من أنواع الخطاب.

وقال الزركشي: وقد خالف فيه ابْنُ حَزْمٍ.

قال ابن تيمية: وهو مكابرة.

والحق أن ابن حزم هو الذي حمل لواء القول بإنكار حجيته ونسب ذلك إلى الظاهرية، وتولى الدفاع عن هذا القول على شذوذه، وتهجَّم على جَمَاهِيرِ العُلَمَاءِ، وأتى في هذا الباب بالشَّيْءِ الكَثِيرِ من الشبه التي سماها حججاً وَردوداً مع أنها لا تخرج في مجموعها عن شُبَهٍ واهية لا تغني من الحق شيئاً، ومكابرة لا تسيغها قوانين المناظرة.

هذا، والنزاع في حجية مفهوم الموافقة إثباتاً ونفياً، يرجع في المعنى إلى الخلاف في تحقُّق مفهوم الموافقة، وعدم تحققه؛ بمعنى أن القول بحجية مفهوم الموافقة يرجع في المعنى إلى القول بأَنَّ النَّصَّ الدَّالَّ عَلَى ثبوت الحكم في محل النطق يدل على ثبوته أيضاً في محل السكوت؛ لاشتماله على المعنى الذي ثَبَتَ الحكم لأجله في محل النطق سواء كان محل السُّكوت أَوْلَى بالحكم من محل النطق، أو مساوياً له فيه.

والقول بعدم حجيته، كما قالت بذلك الظاهرية يرجع في المعنى إلى القول بعدم دلالة النصِّ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت الأولى، أو المساوي، هذا هو المراد بالنزاع في حجية مفهوم الموافقة إثباتاً ونفياً، وليس المراد به: ما يتبادر من ظاهر التعبير بالخلاف في الحجية من الاتفاق على تحقق مفهوم الموافقة، وأنَّ المنطوق له دلالة على المسكوت، والخلاف بعد ذلك إنما هو في حجية هذه الدلالة والعمل بها، إذ بعد تسليم تحقُّق الدلالة المذكورة لا يَتَأَتَّى الخلاف في حجيتها، وإلا لزم القول بإسقاط نوع من أنواع الدلالات الشرعية مع التسليم بتحققها.

● حُجِّيَّةُ مَفْهُوم المخالفة:

أَوْضحنا معنى مفهوم المخالفة؛ وبَيَّنَّا أنه يتنوع بحسب القيد الذي قيد به منطوق النص إلى أنواع منها:

مفهوم الصفة، ومفهوم العدد، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء من الكلام التام الموجب، ومفهوم اللقب.

ولقد وَقَعَ الجدل والخلاف حول هذا الموضوع، وأوسع العلماء فيه مجال الجدل والمناظرة؛ سَعْياً وَرَاءَ الحَقِّ الذي تميل إليه النفوس في استنباط الأحكام الشرعية؛ لأن مرجع ذلك كله إلى بحث آيات، وأحاديث الأحكام من ناحية أنهما يكونان منبعين من مَنَابِعِ التَّشْرِيعِ بمفهومها المُخَالف، كَمَا أنهما كذلك بمفهومهما الموافق، ومنطوقهما الصريح، وغير الصريح.

والخلاف في حجية مفهوم المخالفة يرجع في المعني إلى الخلاف في تحققه وعدم تحققه، وبعبارة أخرى: إلى أن لفظ المنطوق هل يدلُّ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه أَوْ لا يدل؟

لا، إن الخلاف في حجيته بعد الاتفاق على ثبوته وتحققه؛ لأن بعد الاتفاق على تحققه، أي: على دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، لا يَتَأَتَّى الخلاف في حجية هذه الدلالة؛ وإلا لزم إسقاط نوع من الدلالات الشرعية، وهو واضح البطلان.

وقد أورد تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» عند ذكر مذاهب العلماء في حجيته:

أولاً: الإثبات عَلَى الحجية.

ثانياً: الإنكار المقابل له على المفاهيم أنفسها إشارة إلى اتحاد كونها مفاهيم، وكونها حجة في المعنى.

ولما كان هذا الخلاف يختلف حاله باختلاف الأنواع المتقدمة، حَيْثُ يذهب بعض العلماء إلى حجية الجميع، وبعضهم إلى عدم حجيتها، وبعض يقول بحجية البَعْضِ دون البعض، ويختلف حاله كذلك باعتبار موارد هذه الأنواع.

حيث يقول بعضهم بحجيتها في جميع الموارد.

وبعض بحجيتها في الإنشاء دون الخبر.

وبعضهم بحجيتها في كلام الشَّارِعِ دون كَلامِ النَّاسِ.

وبعضهم بحجيتها في كلام الناس دون كلام الشارع، وكان بعض هذه الأنواع يختصُّ ببعض الأدلّة التي لا يُشَاركه فيها غيره من الأنواع، فَضْلاً عن الأدلة المشتركة بينها.

لأجل هذا كله ولتحقيق المذاهب وتوضيحها رأيت أن أجعل لكل نوع من هذه الأنواع مبحثاً خاصاً، أوضح فيه أقوال العلماء وأدلتهم.

أوّلاً ـ حُجيّة مفهوم الصفة[1]:

* **مَفهُومِ الصِّفَةِ**: هُوَ مَا يُفْهم من تعليق الحكم على الذَّاتِ بصفة من صفاتها، كما في قوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» فإن الغنم ذَاتٌ، والسوم والعلف وصفان لها يعتورانها، وقد علق الحكم وهو وجوب الزكاة بأحد وصفيها، وهو السوم، فيُفْهَمُ منه نفي الوجوب عن المعلوفة؛ لانتفاء الصِّفَة التي علق الحكم بها، وهي السوم، وكما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥] فالفتيات: جمع فتاة، وهي ذات يَعْتورها الإيمان والشرك، وقد عَلق الحكم بأحدهما، وهو الإيمان، فيدل على نفيه عن غَيْرِ المؤمنات.

والمراد بالصفة عند الأصوليين: لفظ مقيد لآخر، وليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية، وبعبارة أخرى: هي تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختصُّ ببعض معانيه ليس بشرط، ولا استثناء، ولا غاية بعد أن كان صالحاً لما له تلك الصفة ولغيرها، سواء كان ذلك اللفظ المختص نعتاً نَحْوياً مثل: «فِي الغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»، أو مضافاً مثل «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ»، أو مضافاً إليه مثل قوله ﷺ: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»، أو ظرف زمان مثل قوله ﷺ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ»، أو ظرف مكان مثل «بع في مكان كذا»، أو حالاً نحو «أحسن إلى العَبْدِ مطيعاً»؛ لأن المخصوص بالكون في مكان أو زَمَانٍ موصوف بالاستقرار فيه، والحال وَصْفٌ لصاحبها في المعنى، أو كان ذلك اللفظ المختص علة مثل: «أعطِ السائل لحاجته»، فالمفهوم في المثال الأول، والثّاني عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة.

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٣٠، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٦٦، والتمهيد للإسنوي (٢٤٥)، ونهاية السول له: ٢/ ٢٠٥، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٩)، والمنخول للغزالي (٢١٣)، وحاشية البناني: ١/ ٢٤٩، والإبهاج لابن السبكي: ١/ ٣٧٠، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٦، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٢٦، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٧٤، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ١٤٣، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٧٩، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٩٦، وينظر العدة: ٢/ ٤٥٣، والتبصرة (٢١٨)، والمنخول (٢٠٨)، والمسودة: ٣٥١ ـ ٣٦٠.

وفي الثالث: أن مطلَ الفقير ليس ظُلْماً.

وفي الرابع: أن ثمرة النخلة المُؤَبَّرَةِ بعد البيع ليست للبائع، وإنما تكون للمشتري.

وفي الخامس: عدم البيع في غير المكان المخصوص.

وفي السادس: عدم الإحسان إليه إذا كان عاصياً.

وفي السابع: عدم الإعطاء عند عدم الحاجة؛ لأن المعلول ينتفي بانتفاء عِلَّتِهِ، فإن الحكم لما عُلِّق في هذه الأمثلة بصفة خاصة صار ثبوته مرتبطاً بثبوت تلك الصفة، وعليه فانتفاؤها يدل على انتفائه.

والفرق بين مطلق الصفة، وخصوص العلة: أن الصِّفَةَ قد تكون علّة كالإِسْكَار، وقد لا تكون، بل هي متممة لها، كالسَّوْمِ، فإن وجوب الزكاة في الغَنَم السائمة ليس للسوم فقط، وإلا لوجبت في الوحوش السائمة، وإنما وجبت لنعمة المَلك، وهي مع السوم أتم منها مع العلف، فالصفة أعم من العلة. وبذلك يعلم أن الصفة عند الأُصوليين أعم منها عند النحويين.

قد اختلف في الحكم على المشتقّ نحو: «فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» هل ذلك يجري مجرى المقيد بالصفة مثل: «فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ»؟

فقيل: لا يجري مجراه لاختلال الكلام بدونه، فيكون كاللقب.

وقيل: إنه يجري مجراه لدلالته على السَّوْم الزائد على الذات، بخلاف اللقب، فيفيد نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً، كما يفيد إثباتها للسائمة مطلقاً، ويؤخذ من كلام ابن السمعاني، كما قال الجلال المَحَلِيُّ: إن الجمهور على الثاني حيث قال: «الاسم المشتق، كالمسلم، والكافر والقاتل، والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور، قال شيخ الإسلام: وهو قوي؛ لأن تعريف الوصف صادق عليه.

غايته أن الموصوف مقدر، وذكر الموصوف أو تقديره لا تأثير له فيما نحن بصدده، وذلك نحو قوله ﷺ: «الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا» فمنطوقه ثبوت أحقية الثيب في تزويج نفسها من وليها، ومفهومه المخالف عَدَمُ أحقية غير الثيب، وهي البكر في تزويج نفسها؛ لانتفاء الصفة التي عُلّق بها الحكم، وهي الثيوبة.

❀ ❀ ❀

«آراءُ العُلَمَاءِ فِي حُجِّيَّةِ مَفْهومِ الصِّفَةِ»

لقد اختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة على آراء أربعة:

الأول: وإليه ذهب جمهور الفقهاء، والأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، وكثير من المتكلمين كالأشعري، وكثير من أئمة اللغة كأبي عبيدة: أنه حجة، أي: أن تعليق الحكم على الذات بصفة من صفاتها يدل على نفيه عما عدا المتصف بهذه الصفة، كما في الأمثلة المتقدمة.

الثاني: وهو مذهب الأحناف والباقلاني، وابن سريج، والإمام الغَزالي، وجمهور المعتزلة والأخفش: أنه ليس بحجة، بمعنى أن تعليق الحكم على الذات بصفة من صفاتها لا يدل على نفي الحكم عما عداها.

الثالث: وهو مذهب إمام الحرمين، وقضية اختيار القاضي عبد الوهاب المالكي: أنه حجة إذا كانت الصفة مناسبة، بمعنى أن تعليق الحكم على الصفة يدلُّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة، إذا كانت الصفة مناسبة للحكم، كما في قوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الغَنَمِ زَكَاةٌ» فالسَّوْمُ يشعر بخفة المؤن، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشي في صفوَ هواء الصحارى، وطِيب مياه المشارع، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤونة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مَهْلاً يتوقع في مثله حصول المرافق، فإذا لاحت المناسبة، جرى ذلك على صيغة التعليل؛ ولذلك النهي عن لي الواجد؛ فإن الموسر المقتدر ذا الوفار، والملاء إذا طولب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق المستحق، وهذا في حكم التعليل؛ لانتسابه إلى الظلم إذا سَوَّفَ، ومَاطَلَ، وأما إذا كانت الصفة غير مناسبة للحكم، فلا يدل التقييد بها على انتفاء الحكم عند انتفائها، كما لو قيل: «في الغنم العفر زَكَاةٌ».

وبناء على ما قدمناه يحمل نقل الرازي عن الإمام من المنع، وابن الحاجب عنه القول به، وإلا فهما نقلان متنافيان.

نعم، صرح الإمام في باب الربا من الأساليب بعدم الاشتراط، فقال: إذا أعللنا بالشيء المحتمل، فلا يشترط الإخالة في المفهوم، بل يقول: إذا خصص موصوف بذكر نفي الحكم عما عداه، وإن لم يفد إخالة في الصفة، ولكن الذي استقر عليه رأي الإمام أخيراً هو التفصيل المتقدم؛ حيث قال: واعتبر الشافعي الصفة، ولم يفصِّلها، واستقر رأيي على تقسيمها، وإلحاق ما لا يناسب باللقب.

الرابع: وهو مذهب أبي عبد الله البصري: أنه حجة في ثلاثة صور دون ما عداها:

إحداها: أن يكون ذكره للبيان، كما في قوله ﷺ: «خُذْ مِنْ غَنَمِهِمْ صَدَقَةً»، ثم بينه بقوله: «الغَنَمُ السَّائِمَةُ فِيهَا زَكَاةٌ».

وثانيها: أن يكون للتعليم، وتمهيد القاعدة كخبر التحالف، وهو قوله ﷺ: «إِنْ تَخَالَفَ المُتَبَايَعَانِ فِي القَدْرِ، أَوْ فِي الصِّفَةِ، فَلْيَتَحَالَفَا، وَلْيَتَرَادَّا» فإنه في معنى المتبايعان المتخالفان يتحالفان.

وَثَالِثها: أَنْ يَكون ما عدا الصِّفَة داخلاً فيما لَهُ تِلْكَ الصِّفَةِ، مِثْلَ أن يقول: احكم بشاهدين، فإِنَّهُ يدل على أنه لا يحكم بالشَّاهِدِ الوَاحِدِ؛ لأَنَّهُ داخل تحت الشَّاهدين.

❀ ❀ ❀

ثانياً - حُجِّيَّة مَفْهوم العَدَدِ:

* تَعْريفُ مَفهومِ العَدَدِ[1]:

مفهوم العدد: هو ما يفهم من تعليق الحكم بعدد معيَّن، مِثْل قَوْله - تعالى -: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]؛ فإن تقييد الحدِّ بالثَّمانينَ يفهم منه عند القائلين بمفهوم العدد أن الزائد عليها غير واجب، ومثل قول النبي ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً» فَإِنَّ تَقْييد الغَسل بالسَّبْعِ يَفْهم منه أن ما دون السبع غير كَافٍ في التطهير، وما زاد على السبع غير مطلوب في تحصيل الطهارة.

ومفهوم العدد، وإن كان داخلاً في مفهوم الصفة بالمعنى السابق، إلا أن المعدود موصوف بالعدد، أي: مقيد به.

ولهذا ألحقه بَعْضُ الأُصوليين بمفهوم الصفة، إلا أننا جعلناه نوعاً مستقلاً؛ تبعاً لِبَعْضِ الأُصولِيّينَ، ولأن النزاع فيه ليس على نهج الخلاف في مفهوم الصفة.

آراءُ العُلَمَاءِ فِي حُجِّيَّةِ مَفْهُومِ العَدَد

إذا علق حكم بعدد معين، مثل: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤] فهل يدلُّ

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٣٧، والبرهان لإمام الحرمين ١/ ٤٦٦، والتمهيد للاسنوي (٢٥٢)، ونهاية السول له: ٢/ ٢٢١، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (٣٩)، وحاشية البناني: ١/ ٢٥١، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٣٠، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٢٨، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٠٠.

ذلك على نفي الحكم عما عدا ذلك العدد أَوْ لا؟ اختلف العلماء في ذلك على طريقين:

الطريق الأول: أنه يدل، وإليه ذهب مالك ونقله عن الشافعي أبو حامد، وأبو الطيب الطبري، والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحَنْبَلِيُّ في «تمهيده» عن أحمد ابن حنبل، وإليه ذهب داود الظاهري، وكذا الطحاوي، وصاحب «الهداية» والكرخي، ورضي الدين صاحب «المحيط» من الحنفية.

الطَّرِيق الثَّانِي: أَنَّهُ لا يدلُّ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أصحاب الشافعي، وأبو حنيفة وأصحابُه، وابن داود، والمعتزلة، والأشعرية، والقاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره إمام الحرمين، والإمام البيضاوي في «المنهاج»، وَجَرَى عَلَيْه الإمام الرازي في «المَحْصُولِ» والآمدي في «الإحكام».

والآن يجدر بنا قبل الخوض في حجج الفريقين المتنازعين أن نوضح أن محل النزاع مقيد بالقيود الآتية:

الأول: أن يكون المذكور هو العدد نفسه، كَاثْنَيْنِ، وثلاثة، وعشرة... إلخ.

وأما ذكر المعدود، فلا نزاع في أنه لا مفهوم له، فقوله ﷺ: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ» ـ لا يدل على عدم حل ميتة أخرى، وإنما كان الخلاف في العدد لا في المعدود؛ لأن العَدَدَ صفة في المعنى، فقولنا: «فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ شَاةٌ» في معنى قولنا: في إِبِل خَمْس؛ بجعل «خمس» صفةً للإبل، وهي إحدى صفتي الذات؛ لأن الإبل قد تَكون خمساً، وقد تكون غير ذلك، فلما قيد وجوب الشاة فيها بالخمس، فُهِم أن غيرها بخلاف ذلك، بخلاف المعدود، فإنه لما لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه ـ صار كاللقب، واللقب لا فَرْقَ فيه بين أن يكون واحداً، أو مثنى، أو جمعاً.

ألا ترى أنك لو قلت: «رجال» ـ لَمْ يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد، فكَذَلِكَ المثنى؛ لأنه اسم موضوع لاثنينِ، كما أن الرجال اسمٌ موضوع لما زاد على ذلك؛ فلهذا لم يكن قوله ﷺ: «مَيْتَتَانِ» يَدُلُّ على نفي حِلِّ ميتة ثالثة؛ كما أنه لو قال: «أحلت لنا ميتة» ـ لم يَدلّ على عَدَمِ حل ميتة أخرى.

نعم إذا أريد بالمعدود العدد، كان محل خلاف كالعدد نفسه، وتفصيل ذلك أن المثنى من جنس، تارة يراد به ذلك الجنس ويكون جانب العدد مغموراً معه، وتارة يراد به العدد من ذلك الجنس، ويظهر هذا بأنك إذا أردت الأول قلت: جاءني رجلان لا امرأتان، فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة؛ لأن المراد بالمثنى هنا الجنس لا العدد، وإذا أردت الثَّانِي قلت: جاءني رجلان لا ثلاثة، فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه نسوة؛ لأن المراد هنا العدد من ذلك الجنس، وكذلك الحال في المفرد تقول: جاءني

رجل لا امرأة في الأول، أو جاءني رجل لا رجلان في الثاني، فإن كان في الكلام قرينة لفظية، أو حالية تبين المراد ـ اتبعت، وعمل بحسبها، وإلا فلا دليل فيه لواحد منهما:

فمن الأول حديث: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ»؛ لأنه سيق لبيان حِل هاتين الميتتيْنِ، وَلَيْسَ فيه إشعار بحكم ما سوى ذلك، فكان المقصود منه المعدود لا العدد، ومن الثاني قول النبي ﷺ: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الخَبَثَ»؛ لأن قوله: «إِذَا بَلَغَ» قرينة دَالَّة على أنه أريد التقييد بهذا القدر المخصوص، فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة؛ ولذلك صح التمسك به عند القائلين بالمفهوم.

الثاني: ألا يكون المقصود من ذِكْرِ العَدَدِ التكثيرَ، أما إذا قُصِدَ بِهِ ذَلِكَ؛ كالسبعين، والألف، وغيرهما مما جرى مجراهما في قصد التكثير والمبالغة في لسان أهل اللغة ـ فإنه لا يدل على التحديد، ولا يكون له مفهوم اتفاقاً ـ قاله ابن فورك.

الثالث: ألا يُقْصَدَ بذكر العدد المعيَّن ـ التنبيهُ به على ما زاد عليه، وإلا فلا يدلّ التقييد به على أن ما عداه حكمه بخلافه؛ كَحَدِيثِ: «إذا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خَبَثاً»؛ فإن في العدد المذكور تنبيهاً على أن ما زَادَ عليه أولى بعدم حمل الخبث؛ لأن ما زاد على القلتين فيه القلتان وزيادة؛ وتعليق الحكم بالقلتين، إِنَّمَا كَانَ لِمَعْنَى الكثرة الدافعة للخبث، وإذا كانت هذه الكثرة متحققة في القلتين، كانت متحققة فيما زاد عليهما من بابِ أولى، فَيَكُون الحكم فِي مَحَلِّ السكوت ثابتاً بمفهوم الموافقة الأُولى، وهذا القيد الأخير، وإن كان معلوماً مما سبق إلا أننا ذكرناه هنا للإيضاح.



ثَالِثاً ـ حُجِّيَة مَفْهُومِ الشَّرْطِ:

* تَعْرِيفُ مَفْهُومِ الشَّرْطِ[١]:

مفهوم الشرط هو ما يفهم من تعليق الحكم على شَيْءٍ بأداة شرط كـ«إنْ»، و«إذَا»؛ مما يدل على سَبَبِيَّة الأول، ومُسَبَّبِيَّةِ الثاني، كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]؛ فإنه يفهم منه عند القائلين

---

(١) ينظر: حاشية البناني: ١/٢٥١، والإبهاج لابن السبكي: ١/ ٣٨٠، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٣٠، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/٣٢٩، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٠٠، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٨٠، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ١/ ١٥٥، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٨٠، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٩٨.

بمفهوم المخالفة أن غير أولات الأحمال من المطلقات طَلاقاً بائناً - لا يجب الإنفاق عليهن؛ لأن المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، وإنما قيدنا الطلاق بـ«البائن»؛ لأن المطلقة طلاقاً رجعياً يجب الإنفاق عليها في العدة، حاملاً كانت أو لا؛ بالإجماع؛ والخلاف إنما هو في المبانة.

والشرط في اللُّغَة: هو العلامة، وجاء منه أشراط الساعة، أي: علاماتها، **وفي العرف العام**: ما يَتَوَقَّف عليه وجود الشَّيء، **وفي اصطلاح المتكلمين**: ما يتوقف عليه تحقق الشيء، ولا يكون في ذلك الشيء، ولا مؤثراً فيه.

وفي اصطلاح النحاة: ما دخل عليه شَيْءٌ من الأدوات المخصوصة الدالَّة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهناً أو خارجاً، سَوَاء كَانَ عِلَّة للجزاء؛ مثل «إن كانت الشمس طالعة، فالنهار مَوْجُود» - أَوْ مَعْلولاً: مِثْل: «إن كان النهار موجوداً، فالشمس طالعة» أو غيرَ ذلك؛ مثل: «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فَأَنْتِ طَالِقٌ».

ويسمى شرطاً لُغَوِيّاً أيضاً؛ لأن المركب من «إِنْ» وأخواتها، ومن مدخولها - لفظ مركب وضع لمعنى يعرف من اللغة، وإِنْ كَانَ النحوي يبحث عنه من وجه آخر، وهو المقصود بالذات هنا، لا الشرعي كالطهارة للصلاة، ولا العقلي كالحياة للعلم، ولا العادي كنصب السُّلَّم لصعود السطح، وإنما كان المقصود هو النحوي؛ لأن الكلام هنا فيما يفهم من تعليق الحكم على شيء بأداة مخصوصة، كما هو مقتضى تعريف مفهوم الشرط، وهذا إنما يتأتى في خصوص الشرط النحوي على ما لا يخفى.

هذا حاصل القول في تعريف مفهوم الشرط.

مَذَاهِبُ العُلماءِ وآرَاؤُهم فِي حُجِّيَّةِ مَفْهُومِ الشَّرْطِ

قبل الشروع في بيان مذاهب العلماء في حجية مفهوم الشرط واستدلالتهم - ينبغي أن نحرر محلّ النزاع في هذا المقام، ومجمل القول في ذلك؛ أنَّه لا نِزَاعَ بَيْنَ العلماء في انتفاء الحكم عند انتفاء شرطه، وإنما النزاع في الدال على هذا الانتفاء هل هو التعليق بالشرط، أو البراءة الأصلية؟ - وبيان ذلك أن في تعليق الحكم بالشرط؛ مثل: «إن دخلت الدار، فأنت طالق» - أموراً أربعة:

الأمر الأول: ثُبوتُ الجَزَاءِ عند ثبوت الشرط.

الأمر الثاني: عدم الجزاء عند عدم الشرط.

الأمر الثالث: دلالة التعليق على الأول.

الأمر الرابع: دلالته على الثاني.

واتفق العلماء على الثلاثة الأُوَل، وإنما النزاعِ في الأَمْرِ الرابع بعد الاتفاق على أن عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط.

فعند القائلين بِالْمفهوم: ثبوته لدلالة التعليق عليه، وعند النفاة ثابت بمقتضى البراءة الأصلية، فالنزاع إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم، لا على أصل العدم عند العدم؛ فإن ذلك ثابت قبل أن ينطق الناطق بكلام، وهذا الكلام في سائر المفاهيم.

قال أبو زيد الدَّبُوسي، وهو من المنكرين له: «انتفاءُ المعلَّق حال عدم الشرط، لا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص».

هذا هو تحرير محل النزاع، وإذا تحقَّق هَذَا، فنقول: اختلف العلماء والأصوليون في حجية مفهوم الشرط على مذهبين:

* **المذهب الأول**: أنه حجة، أي: أن تعليق الحكم بالشرط يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط؛ وإلى هذا ذهب جميع القائلين بمفهوم الصِّفَة، وبعض من لم يقل به؛ كالإمام فخر الدين الرَّازي، وابن سُرَيْج، وأبي الحسين البصري، وأبي الحسن الكرخي، ونقله أبو الحسين السهيلي في «آداب الجدل» عن أكثر الحنفية، وابنُ القشيري عن معظم أهل «العراق»، وإمام الحرمين عن أكثر العلماء.

* **المَذْهَبَ الثَّانِي**: أَنَّهُ ليس بحجة، أيْ: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؛ بل يبقى الحكم عند انتفاء الشرط على العدم الأصلي، وهذا مذهب أبي حنيفة والمحققين من أصحاب مذهبه، وأكثرِ المعتزلة؛ كما نقله عنهم صاحب «المحصول»، ونقله ابنُ التلمساني عن الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ كما اختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وحجة الإسلام الغزَّالي، وسيف الدين الآمدي، والقفال الشاشي، وأبو حامد المَرْوَزِيّ من الشافعية.



رَابِعاً ـ حُجِيَّةُ مَفْهُوم الغَايَةِ:

* تعريف مفهوم الغاية[1]:

مفهوم الغاية: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة غاية؛ كـ«إلى»، و«حتى»، وغاية

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/٤٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/٦٦، ونهاية السول للاسنوي: ٢/٢٠٥، وحاشية البناني: ١/٢٥١، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/٣٠، وحاشية =

الشيء آخره، وذلك كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فمنطوق الآية تحريم قربان النساء مدة زمان الحَيْضِ، وقبل الغُسل، وتدل بمفهومها المخالف على جواز القربان منهن بعد انقضاء زمان الحيض، والاغتسال ـ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فمنطوقه أن عدم حِلّ المطلقة ثلاثاً لمطَلِّقها ـ مُغَيا بنكاح الزوج الآخر لها، ومفهومه المخالف أنها تحل له بعد نكاح الزَّوْجِ الآخر لها بشرطه ـ وقولِ النَّبِيِّ ﷺ: «لا زَكَاةَ فِي مَالٍ، حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الحَوْلُ» فالمنطوق عدم وجوب الزكاة في المال قَبْلَ حَوَلانِ الحول عليه، والمفهوم المخالف وجوب الزكاة في المال بعد حولان الحول عليه، وقولِهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإنه يفهم منه عدم وجوب الصيام في الليل.

مذاهب العلماء وآراؤهم في حجية مفهوم الغاية

اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الغاية، وبعبارة أخرى في القول به إثباتاً، ونفياً ـ على مذهبين:

* **المذهب الأول**: أنه حجّة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية يدل على انتفاء ذلك الحكم عما بعدها؛ وإليه ذهب جميع القائلين بمفهوم الصفة والشرط، وبعضُ من لم يقل بهما؛ كحجة الإسلام الغزالي، وعبد الجبار المعتزلي، والإمام أبي الحسين البصري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وبعضِ الأصوليين من الحنفية.

وَفِي هَذَا يقول سليم الرازي: لم يختلف أهل العراق في ذلك.

وقال القاضي في «التَّقْرِيبِ»: صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية.

قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية.

* **المذهب الثاني**: أنه ليس بحجة، بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية لا يدل على انتفاء الحكم عما بعدها، بل هو مسكوتٌ عنه غيرُ متعرَّض له بنفي أو إثبات؛ وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، واختاره سيف الدين الآمدي؛ طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم.

= العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٣٠، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٠٠، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٨١، والوجيز للكراماستي (٢٤)، وينظر: المسودة (٣٥١)، والآيات البينات: ٢/ ٣٠.

هذا حاصل الخلاف في حجية مفهوم الغاية، وَقَد اتضح لك أنه مفروض فيما وراء الغاية لا في الغاية نفسها، وذهب بعضهم إلى أنه مَفْروضٌ في الغاية نفسها؛ بمعنى أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدلُّ على انتفاء ذلك الحكم في الغاية نفسها أو لا يدلّ؟ ـ فالذي يقول بمفهومها، يقول بانتفاء الحكم فيها، ومن لا فَلا، ، وَهُوَ مردود؛ لتصريح أكثر العلماء، لا سيما المحققين منهم؛ أن النزاع هنا إنما هو فيما بعد الغاية لا في الغاية نفسها، نعم في الغاية خلاف أيضاً، ولكنه خلاف آخر:

وحاصل هذا الخلاف: هل الغاية داخلة في حكم المغيا أو خارجة عنه؟ وهو خلاف لا دخل له في هذا المقام؛ فإن الكلام هنا في دلالة المخالفة وعدمها، والخلاف هناك في الدخول والخروج، وأين أحدهما من الآخر؟!

فإنه على التقدير الثاني لا يستلزم المخالفة فإن الخروج أعم من أن يدل على المخالفة، أو يكون مسكوتاً عنه بخلاف الأول، وهو ظاهر، على أنا إن قلنا: بخروج الغاية عن المُغَيَّا يأتي خلاف المفهوم فيها أيضاً، وبالجملة فهما خلافان مُتَغَايِران.

أحدهما: أن تقييد الحكم بالغاية، هل يدل على نفي الحكم عما بعدها أو لا؟

والثاني: أن هذه الغاية، هل هي داخلة في حكم المغيا أو لا؟ ولا ربط لأحدهما بالآخر، والمبحوث عنه هنا هو الأول دون الثاني، والثاني يجتمع مع القول بالمفهوم وعدمه كما أن النزاع الأول يجتمع مع القول بالدخول والخروج، ولا تنافي بينهما.



خَامِساً ـ حُجِّيَّةُ مَفْهُومِ الحَصْرِ:

* تَعْرِيف مَفْهُومِ الحَصْرِ[1]:

مفهوم الحصر: هو ما يُفْهَم من تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص، وله صيغ كثيرة منها:

أولاً: النفي والاستثناء، نحو: لا عالم إلا زيد، وما قام إلا زيد، منطوقهما نفي العلم، والقيام عن غير زيد، ومفهومهما إثبات العلم، والقيام لزيد.

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٥٠، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٦٧، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٤٣، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٨٢، ١٨٣، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٩٦، ومفهوم الغاية (٦٠).

ثانياً: إنما بالكسر نحو: ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه: ٩٨] أي: فغيره ليس بإله، فمحل النطق في الآية هو الله، والمنطوق هُوَ الأُلُوهِيّة، ومحل السكوت غير الله، والمفهوم هو انتفاء الألوهية، وفي هذا يقول السعد: مفهوم المخالفة في «إِنَّمَا»، هو نفي الحكم عن غير المذكور في الكلام آخراً، وهو أقوى من مفهوم الغاية، كما نَصّ عليه الشافعي في الأم.

فإن قيل: قد أطبقوا على أن «إنّما» مقدرة بالنفي والاستثناء، وذلك يقتضي تساويهما فيما هو منطوق، وما هو مفهوم، مع أنهم جعلوا في «إنما» الإثبات منطوقاً، والنفي مفهوماً، وعكس ذلك في النفي والاستثناء.

والجَوَابُ: أنَّ المُعْتَبَرَ فِي المَنْطُوقِ والمفهوم صورة اللفظ، فلما نطق بأداة النفي مع الاستثناء جعل النفي منطوقاً للنطق به، ولما لم ينطق بها مع «إنما»، بل المنطوق به معها هو الجملة الموجبة، جعل الإثبات منطوقاً؛ لأنه المنطوق به، ولا يلزم من كون الشيء بمعنى الشيء أن يعطى حكمه.

ومن أمثلة هذا النوع: قول النبي ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، و«إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»، و«إِنَّمَا الوَلاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»، و«إِنَّمَا الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ».

ثالثاً: تعريف المبتدأ باللام، أو الإضافة؛ بأن يكون المبتدأ لفظاً كُلّيًا مُعَرَّفاً باللام، أو الإضافة، ومخبراً عنه بجزءٍ من جزئياته نحو: العَالِمُ زيد، وصديقي زيد؛ فإنه يفيد الحصر؛ لأن المراد بالعالم وصديقي: هو الجنس، فيدل على العموم إذا لم يكن هناك قرينة تدل على العهد.

فمنطوقها: إثبات العلم والصداقة لزيد.

ومفهومها: نفي العلم، والصداقة عن غير زيد.

هَذِهِ هي أشهر طرق الحَصْرِ التي قدمناها، وهناك طُرُقٌ أخرى للحصر لا داعي لذكرها؛ لأن الكلام في تحقيق طرق الحصر مبسوط في علم المعاني، ويطول بنا الكلام لو تقصيناها نوعاً نوعاً.

«مذهب وآراء العلماء في حجية مفهوم الحصر»

أوضحنا أنَّ الخلاف في حجية المفهوم إثباتاً ونفياً يرجع في المعنى إلى الخلاف في تحقق المفهوم، وعدمه، ونبين هنا أن الخلاف في مفهوم الحَصْرِ إثباتاً، ونفياً يرجع في المعنى إلى الخلاف في تحقُّق الحصر وعدمه، بمعنى: أن القول بمفهوم الحصر في الصيغ المتقدمة قول بأنها تفيد الحصر، والقول بنفي مفهوم الحصر فيها قول بنفي الحصر نفسه؛ لتلازمهما إثباتاً ونفياً، ولهذا نرى العلماء في مقام بيان الخلاف في مفهوم

الحَصْرِ يفرضونه تارة في مفهوم الحَصر، وتارةً في الحَصْرِ نَفْسِهِ، وفي مقام الاستدلال يستدلون تارة على المفهوم، وتارة على الحصر إثباتاً، ونفياً فيهما.

ولما كان النزاع في حجية مفهوم الحصر لَيْسَ على نهج واحد، بل يختلف حاله باختلاف الصيغ.

وكان من المفروض أن نتكلم على كل صيغة من هذه الصيغ في مبحث مستقل كالآتي.

- **مفهوم الحَصْرِ بِالنَّفْيِ وَالاسْتِثْنَاءِ:**

اختلف العلماء في حجية مفهوم الحَصْرِ بالنفي والاستثناء على مذهبين:

المذهب الأول: أنه حجة، أي: أن الاستثناء من النفي يدل على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمستثنى، فقول القائل: لا عَالِمَ إلا زيد، يدل على نفي العِلْمِ عَنْ غَيْرِ زَيْدٍ، وعلى ثبوته لزيد، والنص حجة على الحكمين، وإليه ذهب الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، والمحققون من الحنفية، كَفَخْرِ الإِسْلامِ، وشَمْسِ الأئمة، وغيرهما.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة، أي: أن الاستثناء من النفي لا يدلّ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمستثنى، بَلْ هُوَ مَسْكُوتٌ عنه غير متعرض له في الكلام بنفي أو إثبات، وأن الاستثناء إنما هو لبيان أن حكم الصدر على ما عداه من متناولات المستثنى منه، وعلى هذا جرى كثير من الحنفية.

- **مفهوم الحصر بـ«إنما»:**

اختلف العلماء في إفادة «إِنَّمَا» للحصر على مذهبين:

المذهب الأول: انها تفيد الحصر بمعنى قصر الأول على الثاني من مدخوليها؛ بحيث لا يتجاوزه إلى غيره بمعنى أن تقييد الحكم بها يدل على إثباته للمذكور في الكلام آخراً ونفيه عن غيره مثل: «إِنَّمَا الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ» فإنه يدل على إثبات الشفعة في غير المقسوم، ونفيها عما قسم، وهذا مذهب أكثر العلماء.

المذهب الثاني: انها لا تفيد الحصر، بمعنى: أن تقييد الحكم بها لا يدل إلا على تأكيد إثبات الشفعة فيما لم يقسم، ولا دلالة له على نفيها عن غيره، بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بنفي، ولا بإثبات، وإليه ذهب أصحاب أبي حنيفة، وجماعة ممن أنكر دليل الخطاب، واختاره سيف الدين الآمدي، وأبو حيان، ونسبه إلى النَّحْوِيِّينَ البصريين، غير أن الكمال بن الهمام تعقب نسبة هذا المذهب إلى الحنفية: بأن الحنفية

كثر منهم نسبتهم الحصر إلى «إِنَّمَا» كما في «كشف الأسرار» و«الكافي» و«جامع الأسرار» وغيرها.

هذا هو حاصل الخلاف في مفهوم الحصر بـ«إِنَّمَا».

● مفهوم الحَصْر بتعريف المبتدأ باللام أو الإضافة:

اختلف العلماء والأصوليون في دلالة تعريف المبتدأ باللام، أو الإضافة على الحصر بمعنى نفي الحكم عن غير المذكور، وعدمه على مذهبين:

* **المذهب الأول**: انَّهُ يدل على الحصر، وهذا مذهب حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وإمام الحرمين، والإمام الرازي، والجمهور من الفقهاء والمتكلمين.

* **المذهب الثاني**: انه لا يدل على الحصر، وإليه ذهب كثير من علماء الحنفية والباقلاني، واختاره الآمدي.

سَادساً ـ حُجِّيَّةِ مَفْهُومِ الاسْتِثْنَاءِ:

* تعريف مفهوم الاستثناء[1]:

المقصود بمفهوم الاستثناء: هو ما يفهم من تقييد الحكم بأداة استثناء، والاستثناء: هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله، والمراد بالاستثناء هنا الاستثناء من الكلام التام الموجب، وذلك مثل «قام القوم إلا زيداً» فإنه يفهم منه انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه، وهو القوم عن المستثنى، وهو زيد، وإنما قيدنا الاستثناء بكونه من الإثبات لإخراج الاستثناء من النفي، فإنه نوع من أنواع الحصر.

«مذاهب وآراء العُلَماء في حجية مفهوم الاستثناء»

اختلف العلماء في حجية مَفْهُومِ الاستثناء على مذهبين:

* **المذهب الأول**: أنه حُجَّةٌ بمعنى أن الاستثناء من الإثبات يَدُلُّ عَلَىٰ ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى، وإليه ذهب الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وطائفة من الحنفية، كفخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبي زيد وغيرهم.

* **المذهب الثاني**: أنه لا يدل على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستنثى، بل ما بعد «إلا» مسكوت عنه، غير متعرض له لا بنفي، ولا إثبات، وعليه جرى أكثر الحنفية.

❀ ❀ ❀

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٤٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٦٧، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٢٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٢٩.

سابعاً ـ حجية مفهوم اللقب:

* تعريف مفهوم اللقب[1]:

مفهوم اللقب: هو ما يفهم من تعليق الحكم باللّقب، والمراد باللقب في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: اللفظ الدال على الذات دون الصفة، فيشمل العَلَم بأنواعه الثلاثة عند النحويين، وهي: الاسم، والكنية، واللقب، فاصطلاح الأصوليين في اللقب مغاير لاصطلاح النحويين، مثال ذلك: «جاء زيد» مفهومه أن غير زيد لم يجىء، وقولنا: على زيد حج، أي: لا على غيره، ويتضمن أيْضاً اسم الجنس سواء كان إفرادياً، كما في حديث «الماءُ مِنَ المَاءِ» مفهومه: أنه لا غُسْل بِغَيْرِ إِنْزَالٍ ـ أو جميعاً نحو: «في الغَنَمِ زَكَاةٌ» مفهومه: أنه لا زكاة في غير الغنم من الحيوانات، ومثل اسم الجنس اسم الجمع، كرهط، وقوم، وَيَتَضَمَّنُ أيضاً المشتق الذي غلبت عليه الاسمية، كالطَّعَام، كما يفيده تمثيل الإمام الغَزَالِيّ في «المستصفى» اللقب بحديث: «لا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ».

قال ابْنُ الحاج في تعليقه عليه: إِنَّهُ لا فرق بين قولنا: في الغنم زَكَاةٌ، وفي الماشية زكاة؛ لأن الماشية وإن كانت مشتقة؛ لكن لم يلحظ فيها المعنى: يعني: الوصف، بل غلبت عليها الاسمية.

«مذاهب وآراء العلماء في حجية مفهوم اللقب»

تنوعت آراء العلماء في حجية مفهوم اللقب على مذاهب منها:

الأول: إنه ليس بحجة، أي: أن تعليق الحكم باللقب لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وهذا مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنابلة.

الثاني: إنه حجة، أي: أن التعليق المذكور يدل على نفي الحكم عما عدا اللقب،

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٤/ ٢٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٦٧، والتمهيد للإسنوي (٢٦١)، والمنخول للغزالي (٢١٤)، والمستصفى له: ٢/ ٢٠٤، وحاشية البناني: ١/ ٢٥٢، والإبهاج لابن السبكي: ١/ ٣٧٤، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٢/ ٣٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ١/ ٣٣٠، والتحرير لابن الهمام (٤٠)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ١/ ١٣١، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ١٨٢، وميزان الأصول للسمرقندي: ١/ ٥٧٩، ونشر البنود للشنقيطي: ١/ ٩٧، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١/ ١٤١، وينظر شرح تنقيح الفصول (٢٧١).

وإليه جرى أبو بكر محمد بن جعفر القاضي المشهور بالدقاق، وأبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي من فقهاء الشافعية.

قال سليم الرازي في «التقريب»: صار إليه الدقاق، وغيره من أصحابنا، يعني: الشافعية، وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك، ثم قال: وهو الأصح.

قال إلكيا الطبري: إن ابن فورك كان يميل إليه، وحكاه السهيلي في نتائج الفكر عن أبي بكر الصيرفي، ونقل القول به عن ابن خويز منداد، والباجي، وابن القصار من فقهاء المالكية، ونقله أبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» عن منصوص الإمام أحمد، قال: وبه قال مالك، وداود، وبعض الشافعية.

وقال القاضي عبد الوهاب، وهو من أئمة المالكية: إن القول بمفهوم اللقب، جحود لما هو معلوم ضرورة من اللغة.

وقال المازري: وهو من كبار المالكية أشير إلى مالك القول به لاستدلاله في «المدونة» على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلاً بقوله تعالى: ﴿**وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ**﴾ [الحج: ٢٨] قال: فذكر الأيام، ولم يذكر الليالي، وبهذا يتبين للناظر أنَّ نسبة القول بمفهوم اللقب إلى الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ كما يقوله أبو الخطاب الحنبلي ليست على ما ينبغي.



«عُمُومُ المَفْهُوم»

تعددت آراء العلماء في المفهوم، هل له عُمُومٌ أو لا؟

فذهب أكثر العلماء إلى أن له عموماً، وذهب الإمام الغزالي، وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له، ثم اختلف في هذا النزاع، هل هو لفظي، أو حقيقي؟ فقيل: إنَّهُ نزاع لفظي عائد إلى تفسير العام.

فَمَنْ فَسَّره بما يستغرق في الجملة، أي: سواء كان في محل النطق، أو لا في محل النطق، كما هو قول الجمهور جعل المفهوم عَاماً ضرورة ثبوت الحكم لجميع ما سوى المنطوق من صُور وجود العلة في الموافقة، وثبوت نقيضه لجميع ما سوى المنطوق من الصور في المخالفة.

ومن فَسّره بما يستغرق في محل النطق كالغزالي لم يجعل المفهوم عاماً، ضرورة أنه ليس في محل النطق.

فالنزاع إنما هو في إطلاق لفظ العام عليه.

وتعقب صاحب «الفواتح» وغيره كون الخلاف مبنياً على تفسير العام؛ بأن هذا غير ما يعطيه، ولا يساعد عليه كلام الإمام الغزالي، فإن الظاهر من كلامه أنه مبني على عدم كون المفهوم لفظاً.

قال طيب الله ثراه في كتابه «المستصفى»: «من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً، ويتمسك به، وفيه نظر؛ لأَنَّ العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات، والتمسك بالمفهوم، والفحوى ليس تمسّكاً بلفظ، بَلْ بسكوت، فَإِذَا قَالَ ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ» فنفي الزكاة في المَعْلُوفَةِ ليس بلفظ حتى يعم، أو يخص، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] دَلَّ على تحريم الضَّرْبِ لا بلفظ المنطوق به، حَتَّى يَتَمَسَّكَ بعمومه، وقد ذكرنا أَنَّ العموم للألفاظ لا للمعاني، ولا للأفعال».

هذا هو كلامه وهو واضح في أن نفيه للعموم مبني على عدم كون المفهوم لفظاً لا على تفسيره للعام، ومن ناحية أخرى فَإِنه يفهم من عبارته أن الخلاف جار في مفهوم الموافقة، كَمَا هو جارٍ في مَفْهُوم المخالفة بدليل تمثيله بكل منهما، فلا معنى لقول الكمال بن الهمام: الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة، واختلف في مفهوم المخالفة عند قائليه، نفاه الإمام أبو حامد الغزالي خلافاً للأكثر.

وهذه العبارة على ما فيها من الخطأ تشعر بأن الإمام الغزالي ممن يقول بمفهوم المخالفة، وهو مخالف لما صرح به الغزالي.

وقيل: إنه ليس نزاعاً لفظياً، بل حقيقي راجع إلى أن عموم المفهوم ملحوظ للمتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة عموم، فيقبل التجزي، والخصوص في الإرادة، وهو ما ذهب إليه الجمهور، أو ليس ملحوظاً للمتكلم، بل هو لازم عقلي يثبت تبعاً لثبوت ملزومه، فلا يقبل التجزي والخصوص، وَهُوَ ما ذهب إليه حجة الإسلام الإمام الغزالي، كما في: لا آكل، إنه مما قدر له مفعول عام يحتمل أن يقصد به البعض، أو هو لنفي حَقِيقَةِ الأَكْلِ، والمفعول مَحْذُوف لا يلحظ عند الذكر، فلا يتجزأ في الإرادة ـ فالنزاع في العموم القابل للتجزي، فأقره الجمهور للمفهوم، فقالوا: بعمومه، ونفاه حجة الإسلام الغزالي، فقال: بعدم عمومه.

أما بناء النزاع على هذا المَعْنَى في معرض المناقشة:

أما أولاً: فإن كلام الغزالي لا يتحمل هذا التوجيه؛ حيث قال في الرد على القائلين بعموم المفهوم: «لأن العام لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات، والتمسُّك بالمفهوم، والفَحْوَى ليس تمسكاً بلفظ، بل بسكوت».

فإن ظاهره أن المعاني لا تتصف بالعموم، لا كونه ملحوظ المتكلم، أو غير ملحوظ به.

وأما ثانياً: فإن كون المفهوم غير ملحوظ للمتكلم غير معقول على تقدير القول به، فإنه إذا كانت دلالة اللفظ عليه بالوَضْعِ كان المتكلم ملاحظاً له مستعملاً للفظ فيه، فالعموم فيه لو كان، كان قابلاً للتجزي والخصوص، كما في سائر الألْفَاظِ العامة.

وأما ثالثاً: فإن الحكم على الشيء من غير اتصاف ما يغايره بنقيضه معقول، فلا يكون المفهوم لازماً عقلياً، فكيف يبنى القول بعدم العموم على كونه لازماً عقلياً، مع أنه قد ينفك، فإن الحكم على السائمة بالوجوب لا يستلزم عَقْلاً الحكم على المعلوفة بعدم الوجوب، وترتب على هذا عدم جدوى هذا المبنى المذكور أيضاً كسابقه.

وأما صاحب «المسلم» فلم يرتض كون النزاع لفظياً مبنياً على تفسير العام، ولا حقيقياً مبنياً على كونه ملحوظاً للمتكلم، أو غير ملحوظ له، وإنما ذهب إلى أن النزاع عائد إلى أن المفهوم هل تتشابه دلالته على الأفراد، فيكون عاماً، فإن تشابه الدلالة معتبر فيه، أو تتفاوت دلالته عليها، فلا يكون عاماً، والمفهوم يجوز أن يتفاوت في الانْفِهَامِ، فإن قولك: «فِي الْقَتْلِ الْعَمْدِ قَوَدٌ» دلالته على عدمه في الخطأ، تفاوت دلالته على عدمه في شبه العمد، فإنها في الأول أظهر دون الثاني.

هَذَا مَا ذكره صاحب «المسلم» وفيه نظر أيضاً كسابقه، فإنَّ الدلالة على المفهوم وضعيَّة.

كما أنه لا شك أن تساوي نسبة الأفراد إليها من لوازمها، فلا يمكن أن تكون الدلالة على أفراد المَسْكُوتِ متفاوتة، وإن كان التفاوت من خارج، فلا يضر العموم، كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ما سواه، ولهذا لا يجوز إخراجه بالاجتهاد، بخلاف بقية الأفراد، فإنه يجوز.

فإن قال قائل: المراد أن الدلالة على المفهوم ليست وضعية، فلا يتشابه.

والجواب: أَنَّ هذا بالحقيقة إنكار للمفهوم، والكلام على زعمه كان بعد التسليم.

هذا كل ما قيل في النزاع الذي يدور حول عموم المفهوم نفياً وإثباتاً.

ولعله اتضح الآن أن بناء الخلاف على تفسير العام بعيد كل البعد عن متناول كلام الإمام الغزالي، كما أن محاولة العلامة العضد تحقيق النزاع، وبناءه عَلَى ملاحظة عموم المفهوم، وعدمها، قد انهارت بما سمعته من النقد الموجه إليها، وكذلك محاولة العلامة صاحب «المسلم» في تحقيقه للنزاع ببنائه على تشابه الدلالة في المفهوم، وعدمها غير سديدة.

وخلاصة القول: إن منازعة الغزالي في عموم المفهوم قائمةٌ على أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة، ولا توصف به المعاني، والمفهوم ليس بلفظ، فلا يكون عاماً.

والجمهور لما ذهبوا إلى أن العموم، كما يعرض للألفاظ يعرض للمعاني، أثبتوا للمفهوم عموماً.

هَذَا هو الذي يتّسِقُ مع كلام الإمام حجة الإسلام الغزالي، وَهَذَا هو ما أثبته صاحب «الفواتح»، وهو خلاف معنوي تظهر فائدته في قبول التَّخصيص وعدمه.

فالَّذين قالوا بالعموم يقولون بقبوله للتخصيص، وصحة إرادة البعض.

والَّذين قالوا بعدم العموم يذهبون إلى عدم قبوله للتخصيص.

والذي يذهب إليه هو القول بالعموم بِنَاءً عَلَى ما هو الحق من أن العموم، كما يعرض للألفاظ يعرض للمعاني، ومتى ثبتَ كون المفهوم حجة، لزم انتفاؤه عن جميع ما عداه؛ لأنه لو ثبت الحكم في غَيْرِ المَذْكُورِ لَمْ يكن لتخصيصه بالذكر فائدة.

● تخصيص المنطوق بالمفهوم:

أوْضَحْنَا سابقاً أن المفهوم يوصف بالعموم كالمنطوق عند الجمهور سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، كما أثبتنا أنه حجة شرعيَّة، وحجة لغوية عند الجمهور سواء كان مفهوم موافقة، أو مخالفة أيضاً، ويتشعَّبُ منه شيئان:

أحدهما: قبوله للتخصيص.

والثاني: تخصيص المنطوق به.

أما الأمر الأول: فمتفرع على القول بِأَنَّ له عُمُوماً، وهذا أمر متفق عليه عند القائلين بالعموم، فإن قبول التخصيص من لوازم العموم، وبهذا لم يقع نزاع في ذلك بين القائلين بالعموم.

نعم يجري فيه الخلاف الجاري في حجية العام بعد التخصيص، فيقال فيه: إذا خص المفهوم، فهل يبقى حجة في الباقي أو لا؟ وقد تقرر في باب العام أن الراجح كما اختاره الجمهور أنه حجة في الباقي، فيكون المفهوم كذلك، وخلاصة القول فهذه المسألة من مسائل العام لا من مسائل المفهوم، وكذلك يجري فيه الخلاف الجاري في جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، فحكمه حكم العام في ذلك.

وأما الأمر الثاني: فمتشعب على القول بالحجية وهو المراد لنا في هذه المسألة، ومجمل القول في ذلك: إن القائلين بحجية المفهوم تعددت آراؤهم في تخصيص المنطوق بالمفهوم.

فذهب جُمْهُورِ القائلين بالمفهوم: إلى جواز التخصيص به، سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، واختاره البيضاوي، وابن الحاجب، وابن السبكي، وقال به الصفى الهندي، وادّعى الإجماع عليه في مفهوم الموافقة، وقال به أيضاً أبو إسحاق الإسفرائيني وأبو الحسن بن القطان. وقال سيف الدين الآمدي: لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم، والمفهوم في أنه يجوز تَخْصِيصُ العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة. انتهى كلامه.

ورأى بعضهم جواز التخصيص بِمَفْهُومِ الموافقة دون مفهوم المخالفة، وبه جزم الإمام الرازي في «المنتخب» و«المحصول»، وَتوقّف في بعض المواضع، قال في تكملة «الإبهاج»: أما الإمام؛ فتوقف في ذلك، ولم يختر شيئاً.

وقال سراج الدين: في جوازه نظر، ونقل أبو الخَطَّابِ الحنبلي عدم الجواز عن بعضهم، كما ذكره الأصفهاني، وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح «الإلمام»: أنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضي أنه لا تخصيص بالمفهوم. انتهى كَلامُ التكملة.

هذا أوضَح ما نُقِلَ في هذه المسألة من المذاهب والآراء، ومن هنا يعلم:

أولاً: ان هذا النزاع مُفَرَّعٌ على القول بحجية المفهوم، وانَّهُ خِلافٌ بين القائلين بحجيته، وان الاحتجاج الآتي مبني على القول بالحجية أيضاً.

وأما النافون لها، فلا كلام لهم في هذه القضية، ولهذا صرح بعضهم هنا كالآمدي، وصاحب «المسلم» وغيرهما بتخصيص الكلام في هذه المسألة بالقائلين بحجية المفهوم.

وثانياً: ان التخصيص بمفهوم المخالفة مسألة فيها خلاف لا وفاقية، خلافاً لما ذهب إليه الإسفرائيني، وابن القطان، والآمدي عن دعوى الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم مطلقاً، ولعلهم لم يقفوا على آراء المخالفين، فقالوا بالاتفاق، كما هو ظاهر عبارة سيف الدين الآمدي؛ حيث قال: لا نعرف خلافاً. . . إلخ.

فأنت ترى أنه نفى معرفة الخلاف لا نفس الخلاف، ونفي المعرفة للشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء.

وثالثاً: ان التخصيص بمفهوم الموافقة محل اتفاق بينهم، وأن مَحَلَّ الخلاف إنما هو مفهوم المخالفة، وخلافاً لما يفيده كلام الزركشي: من أن الخلاف ثابت في المفهوم بقسميه، وهذا هو التحقيق الذي يعضده المعقول، والمنقول.

* **أما المعقول**: فلأن مفهوم الموافقة إما نص، أَوْ في مرتبة النص؛ ولهذا أطلق

عليه بعضهم دلالة نص وبعضهم قياساً جَلِياً؛ ولأنهم اتفقوا على حجيته، ومفهوم المخالفة اختلفوا في حجيته، وما كان هذا مذهبه لا ينبغي وقوع النزاع في التخصيص به.

* **وأما المنقول**: فقال في تكملة «الإبهاج»: قال صفي الدين الهندي: لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وهذا حسن، وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة، وينصره أنَّ الإمام صرح في آخر الناسخ والمنسوخ بأن الفَحْوَى يكون ناسخاً بالاتفاق، وكذلك سيف الدين الآمدي وادَّعى الاتفاق أيضاً ـ انتهى كلام التكملة ـ وإذا كان ناسخاً بالاتفاق كان مخصصاً بالاتفاق أيضاً بالأولى، وهو ظاهر كلام صاحب «التحرير»، وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما؛ حيث خصوا هذا الخلاف بالمفهوم المخالف.

وقال في «سُلَّم الوصول»: وقد نقل في شرح «المختصر» الإِجْمَاع على التخصيص بمفهوم الموافقة، فهذه النقول، وغيرها تدل على أن محل الخلاف هو مفهوم المخالفة.

وأما مفهوم الموافقة فلا خلاف في جواز التخصيص به، وأما ما قاله الزركشي، وغيره من وقوع النزاع في مفهوم الموافقة، فَلَعَلَّهُ محمول على خلاف آخر غير الخلاف الذي نحن بصدده، وهو التخصيص به مطْلقاً، أو بعد تخصيص العامِّ أولاً بقاطع، يوضح ذلك قول صاحب «الفواتح»: وأما مفهوم الموافقة، فعندهم يخصص مطلقاً، ويفهم من تلميحات البعض أنه لا يخصص؛ لأن العبارة أقوى، إلا إذا خُص العام بعبارة قاطعة أولاً، والتحقيق في المسألة أنه يخصص مطلقاً إذا كان جَلياً.

والخلاصة: أنَّ الخِلافَ الذي حَكَاهُ صاحب «الفواتح» ونسبه إلى البَعْضِ هو أن مَفْهُومَ الموافقة، هل يخصص مطلقاً، أو بعد تخصيص العامِّ أولاً بقاطع؟ وهو مخصص على كل حال، ولا يخفى أن هذا غير ما نحن فيه، وهو أنه يخصص أو لا يخصص.

وينبغي أن يعلم: أن التَّحْقِيقَ الذي ذهب إليه صاحب «الفواتح» مبني على مذهب الحنفية، وهو أن العام قطعي في معناه، فلا يخصص إلا بقطعي مثله، أو بظني بعد تخصيصه أولاً بقطعي؛ لأن به يصير ظنيّاً، وهو خِلافُ مذهب الجمهور، وهو أنه ظني، فيصح تخصيصه، ولو بظني.

ومجمل القول: أن التحقيق، أن محل الخلاف السابق هو مفهوم المخالفة، وأنه لا خلاف في مفهوم الموافقة، وأن ما ذكر فيه من الخلاف؛ فإنما هو خلاف في شيء آخر.

مثال: التخصيص بمفهوم الموافقة تخصيص خبر أبي دَاوُد وغيره: «لَيُّ الوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ»، أي: حبسه بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه يفهم منه بطريق الأولى حرمة حبسهما بدَيْن الولد، وهو ما نقل عن المعظم، وصححه النووي، فخبر أبي داود عام يتناول كل واحد مُمَاطِلٍ في دفع الدَّيْن والداً، أو غيره، فيقتضي بظاهره جواز حبس الوالدين بدين الولد، ومفهوم آية التأفيف أخرجهما من هذا العموم، فكان مخصصاً له.

ومن مثال التخصيص بمفهوم المخالفة تخصيص خبر ابن ماجه: «المَاءُ لا يُنَجِسُهُ شَيْءٌ، إلا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ» بمفهوم خبره أيضاً: «إِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ».

فمنطوق الحديث الأول: أن الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا إذا غيرت لونه، أو طعمه، أو ريحه، سواء كان الماء قليلاً أو كثيراً.

ومفهوم الحديث الثاني: أن الماء إذا كان أقل من قُلَّتَيْنِ؛ فإنه ينجس بملاقاة النجاسة، وإن لم تغيره، وهو معارض لمنطوق الحديث الأول، فيكون هذا المفهوم مخصصاً لعموم الحديث الأول، وقَاصِراً له على الكثير، ومخرجاً للقليل؛ كما قالت الشافعية.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يكن الأمر في التخصيص في الحديثين بالعكس؟ بأن يجعل منطوق الأول، وهو أن الماء لا ينجس مطلقاً قَلَّ، أو كَثُرَ عند عدم التغير مخصصاً لمفهوم الثاني، وهو أن الماء القليل ينجس مُطْلَقاً تغير أو لا، فيكون قاصراً له على حال التغير فقط، ، ويكون مَعْنَى المَفْهُومِ حِينئذٍ أن ما دون القُلَّتين يحمل الخَبَثَ، أي: إذا تغير عملاً بمنطوق الحديث الأول.

والجواب: لو جعل الأمر كذلك، لما بقي للشرط، وهو إذا بلغ الماء قُلَّتين فائدة؛ لأن القليل والكثير على هذا الوجه في الحكم سواء، فلا أثر للكثيرة حينئذ، ولا معنى للتقييد بها، بل المدار على التغير، والقليل، والكثير فيه سواء، وهو ممنوع في كلام الفصحاء فضلاً عن كلام النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذي هو أفصح العرب قاطبة، فتعين جعل مفهوم الثاني مخصصاً لمنطوق الأول دون العكس.

فإن قيل: إذا كان المالكية ممن يقولون بالتخصيص بالمفهوم فَلِمَ أخذوا بعموم الحديث الأول، ولم يخصصوه بمفهوم الثاني، كما فعلت الشافعية؟

والجواب: لأن الحديث الثاني غير صالح عندهم للحُجِّيَّةِ، حَتَّى يكون معارضاً للأول؛ لاضطرابه متناً وسنداً.

قال صاحب «نيل الأوطار»: قال ابن عبد البر في «التمهيد»: ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة الأثر؛ لأن الحديث المذكور تكلم فيه جماعة من أهل العلم؛ ولأنَّ القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع.

وقال في «الاستذكار» حديث معلول ـ وَقَدْ رد الشافعية على هذا كله بما لا مزيد عليه.

ولهذا الاختلاف بين الفقهاء نتائج وآثار تتجلّى للناظر في مسالك المجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

فمن نتائج هذا الخلاف وآثاره: إنه إذا كان الحكم في محل النطق عَدَمِيّاً؛ كما في قوله ﷺ: «لَيسَ فِي المَعْلُوفَةِ زَكَاةٌ»، فعلى القول بحجية مفهوم المخالفة يثبت الحكم الثبوتي، وهو وجوب الزكاة في محل السكوت، وهو غير العَلُوفَةِ.

أمّا على القول بعدم الحجية، لا يثبت الحكم الثبوتي في محل السكوت؛ لأن الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناءً على العدم الأصلي.

ومنها أيضاً: صحّة التعدية وعدمها؛ كما في قوله ـ تعالى ـ فِي كَفَّارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

فعلى القول بحجية المفهوم يصح تعدية عدم إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة القتل المسكوت عنه بالقياس إلى كفارة اليمين؛ لأن عدم إجزاء الرقبة الكافرة حكم شرعي ثابت باللفظ، فيعدى بالقياس كغيره، وإلى ذلك ذهب الشافعي ومن لَفَّ لَفَّهُ.

وأما على القول بعدم الحجية، لا يصح تعديته؛ لأنه ليس حكماً شرعيّاً، وإنما هو عَدَمٌ أصلي، والعدم الأصلي لا يجوز تعديته، وبذلك قال أبو حنيفة، ومن وافقه.

ومن ذلك أيضاً: صِحَّةُ التخصيص وعدمها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيمَانُكُم مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

فعلى القول بِحُجِّيَّةِ المفهوم، يكون عدم جواز نكاح الأَمَةَ عند القدرة على نكاح الحرة المسكوت عنه مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾؛ لأنه حكم شرعي ثابت بالدلالة اللفظية.

وعلى القول بعدم الحُجِّيَّة لا يصلح أن يكون مخصصاً للآية المذكورة؛ لأنه ليس حُكْماً شرعياً، وإنما هو عدم أصلي، والعدم الأصلي لا يصلح مخصصاً، ولا ناسخاً.

ومما ينبغي أن نذكره هنا أن المتأمل لكتب الفروع الفقهية في مختلف المذاهب،

بل وفي المذهب الواحد، لَيَجِدُ الشيء الكثير من المسائل الفقهية التي كان للخلاف في هذا الأصْلِ أثر ظاهر في اختلاف أنظار الأئمة، وإن استقصاء هذه الفروع، وتتبعها على كثرتها ـ لَيَحْتَاجُ إلى أسفار ضخمة، ومجلَّدات كثيرة؛ ولهذا فإننا نكتفي بإيراد المسائل الآتية كمثال لِمَا لهذا النزاع من أثر واضح في اختلاف أنظار الأئمة في استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية.

أولاً: نكاح الأَمَة للواجد لطُولِ الحُرة، هل يجوز أو لا؟

قال الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ بعدم الجواز؛ عملاً بمفهوم قوله تعالى: **﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾** فإن تعليق جواز نكاح الأَمَة بعدم القدرة على نكاح الحرة ـ يدل على عدم الجواز عند القدرة، ويكون مفهوم هذه الآية مخصصاً عنده لعموم قوله تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾** [النساء: ٣].

وقال الإمام أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ بالجواز؛ لأن التعليق المذكور لا يدلُّ على نفي الجواز عند القدرة على نكاح الحرة؛ بناءً على قوله بعدم حجية مفهوم المخالفة، فيبقى نكاح الأمة عند القدرة على نكاح الحرة المسكوت عنه في الآية على الجواز الثابت بعموم قوله تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾** لِعَدَمِ وجود ما يصلح أن يكون مخصصاً، أو ناسخاً له.

ثانياً: نكاح الأَمَة الكتابية، ذهب الشَّافِعِيُّ إلى عدم جوازه؛ عملاً بمفهوم قوله ـ تعالى ـ: **﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾** [النساء: ٢٥]؛ لأنَّ تقييد جواز نكاح الأَمَةِ بالإِيمَانِ يدلّ على عدم جواز نكاح الأمة الكتابية.

وذهب أبو حنيفة: إلى جواز نكاحها؛ لأن التقييد بالإيمان لا يدل على عدم جواز نكاح الأَمَة الكتابية؛ بناءً على قوله بعدم حجية مفهوم المخالفة، فيبقى نكاحها على الجواز الثابت بعموم قوله تعالى: **﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾**.

ثالثاً: المبتوتة إذا كانت حائلاً، اختُلف في وجوب النفقة لها.

قال الشَّافِعِيُّ: لا نَفَقَة لها؛ عملاً بمفهوم قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾** [الطلاق: ٦] فإن تخصيص الحامل بالذكر، يدل على نفيْ الحكم عن غيرها، وهي الحائل.

رأى أبو حنيفة أن لها النفقة كالحامل؛ لأن تخصيص الحامل بالذكر لا يدل على نفي الحكم عن غير الحامل؛ بناءً على قوله: بعدم حجية مفهوم المخالفة، فيبقى على الأصل، وهو وجوب النفقة؛ لأن الأصل في المعتدة حاملاً كانت، أو حائلاً وجوب

النفقة لها ما دامت في العدة؛ لأن النفقة في مقابلة احتباسها له.

رابعاً: أَخْذُ الجزية من غير أهل الكتاب تنازع الفقهاء في جوازه، فذهب الشافعي: إلى عدم الجواز؛ عملاً بمفهوم قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخر وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [التوبة: ٢٩] فإن تخصيص أهل الكتاب بالذكر يدل على نفي أخذها من غيرهم، نعم قال بأخذها من المجوس أيضاً؛ لقوله ﷺ فيهم: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» فيكون هذا الحديث مخصصاً لمفهوم الآية.

وذهب أبو حنيفة: إلى الجواز لدليل آخر، وأما تخصيص أهل الكتاب بالذكر في الآية، فلا يدلُّ عنده على نفي الأخذ من غيرهم؛ بناءً على قوله بعدم حُجِّيَّة مفهوم المخالفة.

خامساً: إذا باع نخلة قبل أن تؤبر، فهل تندرج ثمرتها تحت البيع أَوْ لا؟

ذهب الشافعي: إلى الاندراج؛ عملاً بمفهوم قوله ﷺ: «مَنْ بَاعَ نَخْلَةً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ، فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إلا أَنْ يَشْتَرِطَهَا المُبْتَاعُ» مفهومه من باع نخلة قبل أن تؤبر، فلا تكون ثمرتها للبائع، بل للمشتري فتكون مندرجة تحت البيع.

وذهب أبو حنيفة: إلى عدم الاندراج، بل تكون للبائع؛ لأن تخصيص أحد القسمين بالذكر، لا يدل على نفي الحكم عن القسم الآخر، أعني: بيعها قبل التأبير، بل هو مسكوت عنه، فيبقى على الأصل، بناءً على قوله بعدم حجية مفهوم المخالفة.

سادساً: الاكتفاء بـ«إِنَّما» في التحالف؛ وذلك لأن التحالف لا بد فيه من الجمع بين النفي، والإثبات في يمين واحدة؛ نحو: «وَاللَّهِ مَا بِعْتُه بِكَذَا، وَلَقَدْ بِعْتُهُ بكذا»؛ لأنه مُدَّعٍ، ومدَّعى عليه، فلو قال: «واللَّهِ إنما بعته بكذا».

فإذا قلنا: بأنها تفيد الحصر يكتفي بذلك؛ لدلالتها على النفي والإثبات.

وإذا قلنا: بأنها لا تفيد الْحَصْرَ، لا يكتفي بذلك؛ لعدم دلالتها على النفي حينئذٍ.

سابعاً: إذا قيد الوقف بمدة؛ كقوله: «وقفت كذا سنة» فَعَلَى القول بحجية مفهوم المخالفة، لا يصح هذا الوقف عند من يشترط التأبيد في الوقف؛ لدلالة التقييد بالسنة ونحوها على نفي الحكم عند انقضاء تلك المُدَّةِ.

وعلى القول بعدم الحجية، فإنه يصح الوقف المذكور؛ لأنه وقفه في هذه المدة؛ وَلَمْ يوجد منه ما ينفيه فيما عداها؛ لعدم دلالة التقييد على نفي الحكم عند انقضاء المدة؛ بناءً على عدم حجية المفهوم.

ثامناً: إذا أوصى بِعَيْنٍ لزيد، ثم قال: أوصيت بها لعمرو، فالصحيح: أن ذلك لا يكون رجوعاً منه عن الوصية الأولى، بل يشرك بينهما، ولا يجعل التقييد بالاسم الثاني دالاً على نفي غيره، بناءً على عدم حجية مفهوم اللقب، ومقابل الصحيح، وأن ذلك يكون رجوعاً منه عن الوصية الأولى؛ لأن التقييد بالاسم الثاني يدل على نفي غيره، بناءً على القول بحجية مفهوم اللقب.

❀ ❀ ❀

الإِجْمَاعُ[(١)] وَأَثَرُهُ فِي الخِلافِ

يُطْلَقُ الإجماع في اللُّغة عَلَى مَعنَيَيْنِ: **أَحَدُهُمَا**: الْعَزْمُ، يقال: أَجْمَعْتُ المسير والأمر، وأَجْمَعْتُ عليه، أَيْ: عزمْتُ، فهو يتعدَّى بنفسِه وبالحرف، وقد جاء بهذا المعنى في الكتاب والسُّنَّة، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ [يونس: ٧١] أَيْ: اعزِمُوا، وقال ﷺ: «مَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَلا صِيَامَ لَهُ» أَيْ لم يَعْزِمْ عَلَيْهِ فَيَنْوِيَهُ.

ثانيهما: الاتِّفاق، ومنه يُقَالُ: أَجْمَعَ القَوْمُ علَى كذا، إذا اتَّفَقوا، قال في القاموس: «الإِجْمَاع الاتِّفَاق، والعَزْمُ علَى الأَمْر».

---

(١) ينظر: البرهان لإمام الحرمين: ١/ ٦٧٠، والبحر المحيط للزركشي: ٤/ ٤٣٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ١/ ١٧٩، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٣٣٧)، والتمهيد للإسنوي (ص٤٥١)، ونهاية السول له: ٣/ ٢٣٧، وزوائد الأصول له (ص٣٦٢)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٢/ ٣٧٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٢٠٩). والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ٣٧، والمنخول للغزالي (ص٣٠٣)، والمستصفى له: ١/ ١٧٣، وحاشية البناني: ٢/ ١٧٦، والإبهاج لابن السبكي: ٢/ ٣٤٩، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٣/ ٢٨٧، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٢٠٩، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ٣، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص٤٣٥)، والتحرير لابن الهمام (ص٣٩٩)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٢٢٤، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٣/ ٨٠، وميزان الأصول للسمرقندي: ٢/ ٧٠٩، وكشف الأسرار للنسفي: ٢/ ١٨٠، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٣٤، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ٤١، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص٢٠٩)، وشرح المنار لابن ملك (ص٩٩)، والوجيز للكراماستي (ص٦١)، وتقريب الوصول لابن جُزيّ (ص١٢٩)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص٧١)، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص٩٩)، ونشر البنود للشنقيطي: ٢/ ٧٤، وشرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٢٢٥).

قال الْغَزَالِيُّ والإمام الرازيُّ والآمِدِيُّ والْعَضُدُ وغيرهم: الإجماعُ لغةً: يقال بالاشتراك اللفظيِّ على معنيَيْنِ، **أَحَدُهُمَا**: العَزْمُ على الشَّيْءِ والتَّصميم عليْهِ، قال اللَّهُ ـ تعالَىٰ ـ: ﴿**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ**﴾، وقال: ﴿**فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا**﴾ [طه: ٤] وقال: ﴿**وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ**﴾ [يوسف: ١٥]، وقال ﷺ: «لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ» وعلى هذا يصحُّ إِطْلاقُ اسمِ الإجْماع على عَزْمِ الواحد.

والثاني: الاتِّفَاق: يقال: أَجْمَعَ القَوْمُ على كذا، أَيْ: صاروا ذَوِي جَمْعٍ، كما يقال: أَلْبَنَ وَأَتْمَرَ إذا صَار ذَا لَبَنٍ وَتَمْرٍ، وَعَلَى هذا فَاتِّفَاق كلِّ طائفةٍ عَلَى أَمْرٍ من الأمور دِينياً كان أو دنيوياً، يسمَّى إجماعاً حتَّى اتفاق اليَهود والنَّصارى، وقال صاحبُ «المسلم» في «المُسَلَّم» وحاشيَتِهِ، وهو لغةً: العزْمُ والاتِّفَاقُ، وكلاهما من الجَمْعِ، أي: منقول ومأخوذٌ منْهُ؛ لأن العَزْمَ باجتماعِ الخَوَاطِرِ، والاتفاق باجتماعِ الإِعْزَامِ، وفيه رد علَى شارِحِ المخْتَصَرِ، حيث قال: الإِجماعُ لغَةً يُطلَقُ على معنيين: **أَحَدُهُمَا**: العَزْم، ﴿**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ**﴾ أي: اعزِمُوا، ومنْه: «لا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعَ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ».

وثانيهما: الاتِّفَاقُ، وحقيقة: أجْمَعَ، صارَ ذَا جَمْعٍ، كَأَلْبَنَ وأَتْمَرَ، وكلامُه يُفيدُ أَنَّ الإِجْمَاعَ مشْتَرَكٌ معْنَوِي مَوْضُوعٌ لصَيْرُورةِ المرْءِ ذا جَمْع الشَّامِلة لصَيْرُورَتِهِ ذا جمع لخواطره، وصيرورته ذا جمع لعزمه أو رأيه مع أعْزَام القَوْم أو آرائهم، وقال القاضي أَبو بَكْرٍ البَاقلانِيُّ: العزْمُ يَرْجِع إلى الاتِّفَاق؛ لأنَّ من اتَّفَقَ علَى شَيْءٍ فقد عَزَمَ عَلَيْه، وعلى هذا يكونُ العَزْم لازماً للاتِّفاق، فالإجْمَاع عنده حقيقةٌ في الاتِّفاق مجازٌ في العَزْم.

وقال ابنُ أمير حاج صاحبُ «التقرير»: لِقَائِلٍ أنْ يقولَ: المعنَى الأصليُّ له العَزْم، وأما الاتفاقُ فلازمٌ اتفاقي ضروري للعزمِ من أَكْثَرَ منْ واحدٍ؛ لأَنَّ اتِّحَادَ متعلِّقِ عَزْمِ الجماعة يوجبُ اتِّفاقَهم علَيْه، لا أَنَّ العزم يَرْجِع إِلَى الاتفاقِ؛ لأن من اتفق على شَيْءٍ فَقَدْ عَزَمَ علَيْه، كما ذكره القاضي، فإنّه ليس بمطَّرِدٍ، ولا أنه مشتركٌ لفظي بينهما كما ذكَره الغزالي أو لا ملجأ إليْه مع أنه خلاف الأصل، وقال ابْنُ بَرْهَان، وابْنُ السمعانيِّ: العزمُ أَشْبَهُ باللُّغةِ، والاتِّفاق أشبه بالشَّرْع، ويجاب عنه بأن الاتِّفاق، وإن كان أشبه بالشَّرْع فذاك لا ينافي كونَه معنى لغوياً، وكون اللَّفْظ مشتركاً بيْنه وبين العزم، قال أبو عليٍّ الفارسي: يقال: أجمع القوم إذَا صَارُوا ذَوِي جَمْعٍ، كما يقال: أَلْبَنَ، وأَتْمَرَ إذا

صَارَ ذا لبن، وتمر، والَّذِي يظهر لي في تحرير المعنى اللُّغوي أَنَّ بين العزم والاتفاق عموماً وخصوصاً وجيهاً يجتمعان في اتفاق الجماعة في إرادة شيءٍ، وينفردُ العزمُ في إرادة الواحِد، وينفرد الاتِّفاق في اتفاق الجماعة في قول، أو فعل بدون إرادة وعزم.

ولا رَيْبَ في أَنَّ المعنى الثاني بالاصطلاحي أنسب، فإِنَّ الاتفاق مطلق يشمل اتفاق جَمْعٍ ما، ولو كفاراً على أمر، ولو معصية، والاصطلاحي اتِّفَاق مقيد كما سيأتي...

وقال صاحبُ التَّقْرِيرِ: كون المعنى الثاني أَنْسَبَ مبني على أنه إذا لم يبق من المجتهدين إلا واحد لا يكون قوله حجَّةً كما هو أحد القولين: أي: وأما على رأي من يقولُ إِنَّه حجَّة يكون المعنى الأول أَنْسَبُ، فمن قال: إنه حجَّة لا يقول إنه إجماع؛ لأنه لا يصْدُق علَيْه تعريفُ الإجماع، فلا يكونُ المَعْنَى الأوَّل أنسَبَ، ويكون المعنى الثانِي هو الأَنْسَبَ.

● الإِجْمَاعُ اصْطِلاحاً:

عرَّفه الرازيُّ في «المحْصُولُ» بأنه: عبارةٌ عن اتِّفاقِ أهْلِ الحَلِّ والعقْدِ من أُمّة محمدٍ ﷺ علَى أمْرٍ من الأمور.

وعرَّفه الآمِدِيُّ بقوله: عبارةٌ عن اتِّفاقِ جمْلَةِ أهْلِ الحَلِّ والعَقْدِ مِنْ أمةِ محمدٍ ﷺ في عصْرٍ من الأعْصَارِ عَلَى واقعةٍ منَ الوقائعِ.

وعرَّفه النَّظَّامُ من المعتزلة بقولِهِ: هُوَ كُلُّ قولٍ قَامَتْ حُجَّتُهُ حتَّى قول الوَاحِدِ.

وعرَّفه سراجُ الدينِ الأرمويُّ في «التحصيل» بقوله: هو اتِّفاقُ المُسْلِمين المُجْتهِدِينَ في أَحْكَامِ الشَّرْع على أَمْرٍ ما مِنَ اعتقادٍ، أو قولٍ، أو فعلٍ.

ويمكن أن يُعرَّف بأنَّه اتفاقُ المجتهدين مِنْ هذه الأُمَّة بعْد وفاة محمَّد ﷺ في عَصْرٍ علَى أَمْر شرعيٍّ.

فقولُنا: «اتِّفاق» جنسٌ في التعريف يَعُمُّ كلَّ اتفاقٍ، وخرج عنه أمْرَانِ: اختلافُ المجتهدين، وقولُ المجتهدِ الواحِدِ، إذا انفرد في عَصْرٍ، فإنه لا يكونُ إجْمَاعاً؛ لأنَّ الاتفاق أَقَلُّ ما يتحقَّق بين اثنين، والمرادُ به الاشتراك في الاعتقادِ أو القوْلِ أو الفعْلِ أو ما في معناها كالسُّكُوت عند مَنْ يرى أنَّ ذلك كافٍ في الإجماع، ولَمَّا كَانَتْ العِبرةُ في

الإِجْمَاع بالاعتقاد كما يؤْخَذُ من كلامِهِمْ في مواضع، فالمرادُ به الاشتراكُ في الاعتقاد فقَط، أو في الاعتقادِ مع القَوْلِ، أو في الاعتقادِ مَعَ الفِعْلِ، وهذا معْنَى قوْلِ مَنْ قال: أو مانعة خلو تجوز الجمع، ومعنى الاشْتِرَاكِ في الاعتقاد أن يعتقدوا جميعاً الحكم المُجْمَعَ عليه وفي القول أن يتكلموا بما يَدُلُّ عليه، وفي الفعل أنْ يأتوا بمتعلَّقه، إذا كان من باب الفعل، وفي السُّكُوت أن يقولَ بَعْضُهُم حكماً في مسألة اجتهاديَّةٍ، ويسكت الباقون بعد العلم به، ومضي مدة التأمّل عَادَةً سُكوتاً مجرداً عن أمارَةٍ سخط وتقية، وكل من الاتفاق القولي، والعمل يسمَّى عزيمةً، والسكوتي يسمَّى رخصة.

وقوله «المجتهدين فيه» للاستغراقِ، فيقضي أنه لا بُدَّ من الكُلِّ فخرج به أمران: اتفاق العوامِّ إذ لا عِبْرَةَ به على التَّحقيق، واتِّفَاق بعض المجتهدين مع مخالفة الآخرين.

وقولنا: «من هذه الأمة» خرج به اتفاق مجتهدي الشَّرَائِعِ السَّالِفَةِ.

وقولنا: «بعد وفاة محمدَ ﷺ» مُتَعَلِّقٌ باتفاق لا بالمجتهدين؛ لأن قبل وفاته اتفاقهم حجة بعد وفاته، وخرج به اتفاق المجتهدين في حياته؛ لأن قولهم دونه لا يصح، وإن كان معهم فالحجَّة في قوله.

وقولنا: «في عصر» أيْ: في زمان قل، أو كثر، وهو نكرة، فالمُرَادُ: الاتفاق في أيِّ عصر كان، وقيل: لولاه لم يدخل إلا اتفاق كل المؤمنين إلى يوم القيامة، ولكن الحقَّ أنَّ الأمة تطلق على الموجودين في عصرٍ كما تُطْلَقُ على كل المؤمنين من لَدُنِ الْبَعْثَةِ إلى يَوْمِ القِيَامَةِ، والمتبادر هو الإطلاق الأول، فيصح الاستغناء عنه، ولذا قال في «التَّلويح» ولا يخفى أن من تركهُ أي قَيْد في عصر إنَّمَا تركه لوضوحه، لكن التصريح به أنْسَب بالتعريفات، أيْ: لاحتمال لفظ الأمَّةِ، المعنى الثاني: وهو كل المؤمنين، وقولنا: على أمر شرعيٍّ قَيَّدْنَاهُ بالشَّرْعي؛ لأن الكلام في الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعيَّة، وهذا لا ينافي أنه قد يجمع على أمر لَغويٍّ، أو عقليٍّ، أو دنيويٍّ.



«المَبْحَثُ الأَوَّلُ فِيمَا تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الحُجِّيَّةُ»

إن إِثْبَاتَ حُجِيَّةِ الإِجْمَاعِ يرتكز على دعائم ثلاثةٍ: إمكان في نفسه، وإمكان العلم به، وإمكان نقله إلى من يحتج به، ولَقَدْ أراد منكرو حجيته أن يأتوا البنيان من قواعده

فأنكروها، وقالوا: على وجه الإِجمَالِ يمتنع ثبوت الإجماع، ولو ثبتَ يمتنع العلم به، ولو علم يمتنع نقله إلى المجتهد، فقد أسندوا كَلامَهُم إلى ثلاثِ جهات، فلا بد لهذا من ثلاث مقامات:

• المَقَامُ الأوَّلُ في بيان إمْكَانِ الإِجْمَاعِ:

ذهب جمهور العلماء إلى أنَّهُ ممكن وَادَّعَى بَعْضَ النَّظَامِيَّة والرَّوافض استحالته، وتحرير محل النزاع أنه لا خلاف لأحدٍ في إمكان الإجماع عقلاً؛ لأن العقل لا يمنع من تصور اتِّفاق المجتهدينَ في عصر على حُكْمٍ من الأحكام؛ ولأن أدلتهم إنَّمَا تنتج استحالته في حكم العَادَةِ، ولا في جوزه في ضَرُورِيَّاتِ الأَحكام، وَإِنَّمَا النزاع في إمكانه عادة في الأحكام التي لا تكون معلومة بالضَّرورة، ونسب ابن الحاجب هذا القول إلى النَّظَّام ووافقه الكَمَالُ، وذكر السُّبْكِيُّ أَنَّ هذا قول بعض أصحابه، وأَمَّا رأي النَّظَّامِ نفسه مع بعض أصحابه، فهو: أنَّه يتصور، ولكن لا حجية فيه، كذا نقله القاضي، وأبو إسحاق الشيرازيُّ، وابنُ السمعانيّ، وهي طريقة الإمام الرازي وأتباعه في النقل عنه.

• شُبَهُ الْمُخَالفينَ في إمْكَانِ الإِجْمَاعِ:

في هذا الصَّدد لم يلجأ معظم المصنِّفين إلى أدلَّةٍ لإثبات دعوى الجمهور، وهي إمْكَان الإجماع، بل اكتفوا بإيراد شبه الخصوم ثم هدمها، وفي ذلك إشْعَارٌ بأن دعواهم بلغت من البداهة إلى حدٍّ لا تحتاج فيه إلى دليلٍ، أو تنبيهٍ، ورُبَّ سكوت أَفْصَحُ من كلام.

قالوا: **أوَّلاً**: لو أمكن اتِّفاقهم لأمكن نقل الحكم إليهم جميعاً؛ لأنَّ اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم فلا يتحقَّقُ إلا بعد تحققه، ونقل الحكم إليهم جميعاً باطل؛ لأن انتشارهم في الأقطار يمنع منه عادة فبطل المقدم، وثبت نقيضه، وهو عدم إمْكَانِهِ.

والجوابُ: قولكم: «انتشارهم في الأَقْطَارِ» يَمْنَعُ من نقل الحكم إليهم مَمْنُوعٌ فإنَّهُ لا منع في المتواتر كالكتاب، فهو لشهرته لا يخفى على أحد، ولا في أوائل الإسلام؛ لأنَّ المجتهدين كانوا قليلين فيتيسَّر نقل الحكم إليهم، ولا بعد جدهم في الطَّلب والبحث، فإن المطلوب لا يخفى على الطَّالب الجاد وجدهم في طلب العلم لا ينكره

أحد، فمنهم من رَحَلَ من أَصْفَهَانَ ببلاد الفرس إلى معرَّة النُّعمان بالشَّام على بعد ما بين البلدين، ولم يكن له من غرض سوى تحقيق بعض مسائل العلم، وأمْثَال هذا من طُلَابِ العلم من المسلمين كثير، تقرأ تاريخ حياتهم فتجدهم تحملوا المشاقّ، واقتحموا العقبات، وساحوا في أَرْجَاءِ الدُّنيا العربية من «الفرس»، و«العراق»، و«الشام»، و«مصر» و«الأندلس» ليدرسوا على مشاهير العلماء، وليطفئوا نيران ظَمئِهِم إلى العلوم بالري من مناهله، وبالجملة لم نجد أمة بذلت في هذا المِضْمَار مثل ما بذلت هذه الأمة.

قالوا: **ثانياً**: لو أمكن اتفاقهم، فإمَّا أن يكون عن قاطع، أو ظني إذْ لا بد للإجماع من مستند، وليس وراءها مُسْتَنَدٌ يستند إليه، والتالي بشقيه باطل، أمَّا الْقَاطِعُ فلأن العادة تحيل عدم الاطلاع عليه لِتَوَفُّرِ الدَّواعي على نقله، ولو اطلع عليه لنقل؛ لكنه لم ينقل فلم يطلع عليه، فليس الإِجْمَاعُ عن قطعيٍّ والظنيُّ تحيل العادة الاتفاق عليه لاختلاف القرائح، وتباين الأَنْظَارِ.

والجواب بالمنع فيهما، أمَّا القاطع فلأنه لا يجب نقله عادة إذْ قد يستغنى عن نقله بحصول الإِجْمَاعِ الذي هو أقوى مِنْهُ لعدم احتمال النسخ، بخلاف القَاطع، وأمَّا الظنيُّ فلأنه قد يكون جلياً فتقبله القرائح، فتتفق عليه، واختلاف القرائح والأَنْظَارِ إِنَّمَا يمنع الاتِّفَاقَ في الظنّ الخفيّ دون الجليّ.

● المَقَامُ الثَّاني في بَيَانِ إِمْكَانِ العِلْم بِالإِجْمَاعِ:

زَعَمَ منكرو الإِجْمَاع أَنَّهُ على تقدير إمكانه، فالعلم به مُحَالٌ.

وقالوا في بيانه: الطريق إلى العلم بإجماعهم إمَّا الأخبار بأن يخبر أهل الإجماع عن اتفاقهم، وإمَّا الحسُّ بأن نشاهد منهم فعلاً، أو تركاً يدلُّ على ذلك، وكون الطريق إليه واحداً منه باطل، فَإِنَّ سماع الأخبار يدلك من كل واحد من أَهْلِ الإجماع، أو مشاهدة فعل أو ترك.

يدل عَلَيْهِ يتوقف على معرفة أَعْيَانِهِم واحداً واحداً، ومعرفة معتقدهم في هذه المسْأَلَةِ، ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على هذه الثَّلاثة متعذرُ.

أَمَّا الأَوَّل: فلانتشارهم شرقاً وغرباً مع جواز خَفَاءِ واحد منهم بأنْ يكون أسيراً أو محبوساً في مطمورة، أو منقطعاً في جبل أو خَامِلاً لا يعرف أَنَّهُ من المجتهدين.

وَأَمَّا الثاني: فلاحتمال أن بعضهم يكذب، فيفتي على خِلافِ اعتقاده خوفاً من سُلْطَان ومجتهد ذي منصب أُتي بخِلافه.

وَأَمَّا الثَّالث: فلاحتمال رجوع أَحَدهم قبلَ فتوى الآخر، وتقرير هذه الشُّبْهَةِ هكذا العلمُ باتِّفَاقِ المجتهدين يتوقَّف على معرفة أعيانهم، واعتقادهم واجتماعِهِم في وقت واحد، وكل ما كان كَذَلِكَ، فهو محال عادةً، فالعلم باتفاقهم محال عادة الصُّغرى ضرورية والكبرى وَدَلِيلُهَا ما تقدَّم.

❀ ❀ ❀

«الْمَبْحَثُ الثَّانِي فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الإِجْمَاعَ حُجَّةٌ»

الإجماع حجَّة قطعاً عند الجميع من أَهْلِ القِبْلَةِ، ويفيد العلمَ الجازمَ، ولا عبرة بمن خالف في حجيَّتِهِ كالنَّظَّام والشِّيعة، وبعض الخوارج؛ لأنهم قليلون من أهل البدع والأهواء قد حَدَّثوا بعد الاتفاق يشككون في الضَّرُوريات الدِّينيَّة كالسوفسطائيين في الضَّروريات العقليَّة، وقد احتج أهل الحقِّ بمسالك من الكتاب والسُّنَّةِ والمعقول.

● المَسْلَكُ الأَوَّلُ ـ الْكِتَابُ:

استدل الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ على حجيَّةِ الإجماع في «رسالته» بقوله ـ تعالى ـ: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾** [النساء: ١١٥] قال في التَّقْرير ذكر السُّبْكِيُّ: أَنَّ الشَّافِعِيَّ اسْتَنْبَطَ الاسْتِدلاَلَ بِهَذِهِ الآيَةِ بَعْدَ أَنْ تَلاَ الْقُرْآنَ ثَلاثَ مَراتٍ، وَأَنَّهُ لَمْ يسبق إليه، وقد احتجُوا بآيات أخرى، ولكن هذه الآية أشهرهم وأقواها دلالة، ووجه الدِّلاَلَة فيها كما يؤخذ من العضد أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ جمع بين مُشَاقَّةِ الرسول، واتِّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيلزم أن يكون اتِّبَاعَ غير سبيل المؤمنين حراماً إِذْ لا يضم مباح إلى حرام في الوعيد كالزِّنا، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم، إِذْ لا مخرج عنهما، وَالإِجْمَاعُ سَبِيلُهم، فيجب اتباعه. قَالَ السَّعْدُ: قول: «إذ لا مَخْرَجَ عنهما» إشارة إلى أَنَّ حُرْمَةَ اتِّبَاعِ غير سبيلهم، وَإِنْ كَانت أعمَّ من وجوب اتباع سبيلهم بحسب المفهوم، لكن لا مخرجَ بحسب الوجود من اتِّبَاع غير سبيلهم واتباع سبيلهم؛ لأن ترك اتِّباع سبيلهم اتباع لسبيل غيْرهم، إِذْ معنى السبيل هاهنا ما يختاره الإِنْسَانُ لنفسه من قولٍ أو فِعْلٍ، وقد اعتُرِضَ على هذا الدَّليل بوجوهٍ كثيرةٍ، وانفصلوا عنها أَصْعَبها ما

نذكره، وهو أن هذه الآية ظاهرة لعدم قطعيَّة لفظ سبيل المؤمنين في خصوص المُدَّعِي، وهو ما أجمع عليه واحتماله وجوهاً من التَّخْصِيصِ، لجواز أن يراد سبيلهم في متابعةِ الرسول أو في مناصرته، أَوْ في الاقتداء به، أَوْ فيما به صاروا مؤمنين، وهو الإيمان، وإن قام الاحتمال كان غايتها الظُّهُور، والتَّمَسُّك بالظَّاهر، إنَّمَا يثبت بالإجماع، ولولاه لوجب العملُ بالدلائل المانعة من اتِّبَاع الظنِّ نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجيته إلا به فَيَصِيرُ دوراً؛ وَأَجَابَ شَارِحُ التَّحْرِيرِ على طَرِيقَةِ أَكْثَرِ الحَنَفِيَّةِ بما حاصله أَنَّا لا نُسَلِّمُ أن الآية ليست قطعِيَّةً، بل هي قطعية، واحتمال التَّخْصِيصِ غَيْرُ قَادِحٍ، فَإِنَّ حكم العام ثبوت الحكم فيما يتناوله قطعاً فيتم التَّمَسُّكَ بها من غير احتياج إِلَى الإِجْمَاعِ فلا دَوْرَ، وَنَاقَشَهُ شَارِحُ المُسَلَّمِ بِأن معنى كون العام قَطْعياً فيما يتناوله، وله أنه لا يحتمل خلافه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وَإِنْ كَانَ فيه مطلق احتمال فهو قَطْعي بالمعنى الأعم، والإِجْمَاعُ قطعي بمعنى أنه يقطع الاحتمال مطلقاً، فهو قطعي بالمعنى الأخص، فالعامُّ وَإِنْ قُلْنَا بقطعيَّتِهِ لا يَصْلُحُ أَصْلاً، ومثبتاً للإجماع إذِ المستند إلى الشيء لا يكون أعلى حالاً منه، وأجيب ثانياً: سلَّمْنَا أَنَّ الآية ليست قطعيَّة بل غايَتُهَا الظهور، لكِنَّا لا نسلم أَنَّ التَّمسك بالظَّاهر، إِنَّمَا يثبُتُ بِالإِجمَاعِ، بل لأن العُدُولَ إلى خلافه بلا دليل يحتمله غير معقول.

● المَسْلَكُ الثَّاني - السُّنَّةُ:

احتجُّوا منها بأحاديث كثيرة:

منها: ما أخرجه أَبُو دَاود عن أبي مالك الأشعريِّ - رضي الله عنه - عن النَّبِيّ ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ أَجَارَكُم مِنْ ثَلاث خِلالٍ أَلا يَدْعُو عَلَيكُمْ نَبِيُّكُمْ فَتَهْلِكُوا وَأَلا يَظْهَرَ أَهْلُ البَاطِلِ عَلَى أَهْلِ الحَقِّ وَأَلا تَجْتَمِعُوا عَلَى ضَلالَةٍ».

ومنها: ما رواه أَحْمَدُ وَالطَّبْرَانِيُّ عن ابن هَانِيء الخَوْلانِيِّ عَمَّن أخبره عن أبي بصرة الغفاريِّ قال: قال رسول الله ﷺ: «سَأَلْتُ رَبِّي أَرْبَعاً فَأَعْطَانِي ثَلاثاً وَمَنَعَنِي وَاحِدَةً سألتُ رَبِّي ألا تجتمع أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ، فَأَعْطَانِيهَا...» الحديث، قال في «التَّقْرِيرِ» قال شيخنا الحافظُ: رجاله رِجَالُ الصَّحيحِ أيضاً أخرجه الطبريُّ في تفسير سورة الأنعام.

ومنها: قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لا يَجْمَعُ أُمَّتِي، أَوْ قال: أُمَّةَ مُحَمَّد عَلَى ضَلالَة، ويدُ اللَّهِ مَعَ الجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إلى النَّارِ» رواه الترمذي عن ابن عمر - رضي اللَّهُ عنه - عن النَّبِيِّ ﷺ وقال: غريب من هذا الوجه.

ومنها: ما رواه ابن مَاجَه بلفظ: «إِنَّ أُمَّتِي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسَّوَاد الأَعْظَمِ».

ومنها: قوله ﷺ: «مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شبْراً فَقَدْ خَلَعَ رَبْقَةَ الإِسْلامِ مِنْ عُنُقِهِ» أَخْرَجَهُ الحاكم في «مستدركه» من حديث أبي ذَرٍّ إلى غير ذلك من الأَحاديث التي لا تُحْصَى.

ووجه الاستدلال بها أنها، وإن رُوِيَت آحاداً لكن الْقَدْرَ المشترك بينها، وهو عِصْمَةُ هذه الأُمَّة عن الخطأ والضلالة قد تواتر وحصل العلم به لما صَرَّحُوا به من أَنَّ كَثْرَةَ الآحاد المتفق في معنى، ولو التزاماً ما توجب العلم بالقدر المُشْتَرِكِ بينها، وهذا العلم ضروري لا يحتاج إلى دليل، بل يعلم تحققه عند الرجوع إِلَى الوجدان، وهو المسمّى في الإصلاح بالتواتر المعنوي كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وجود حَاتِم، وقد اعترض على هذا الدَّلِيل من وجهين:

الأَوَّلُ: أنا لا نُسَلِّمُ انَّ هذه الأحاديث بلغت مبلغ التواتر المعنوي، فإِنَّهُ ليس بمستحيل في العرف إقدام عشرين على الكذب في واقعة معيَّنَةٍ بعبارات مختلِفَةٍ.

والجواب: انَّ ما ذكر تشكيك في الضَّرُورِيُّ فَإِنَّ كلَّ واحد من هذه الأخبار بانفراده، وإن جاز تَطَرُّق الكذب إليه، إلا أَنَّ كلَّ عاقل يجدُ من نفسه بعد الاطِّلاع على جملة هذه الأخبار أَنَّ قَصْدَ رسول الله ﷺ منها تَعْظِيم هذه الأُمَّةِ، وعصمتها عن الخَطَأِ كما علم بالضَّرورة سخاءُ حاتم، وشجاعةُ عَليٍّ، وإقدام عشرين، أو أكثر من العدول الأَخْيَار من أصحاب رسول الله ﷺ عَلَى الكذبِ في واقعة من الوقائع، مما لا يُكَادُ يَتَوَهَّمُ خصوصاً، وقد تلَّقت الأُمَّةُ هذه الأخبار بالقَبُولِ، واحتجت بها في عصر الصحابة والتابعين على أَنَّهُ لو تَمَّ ما قلتم لاقْتَضَى إِنْكَار التَّوَاتُرِ المَعْنَوِيّ رَأْساً إِذْ مثله يرد على كلِّ مَنْ ادَّعَى تواتر معناه.

الوجه الثَّاني على تقدير تَسْلِيم تواتر هذه الأخبار فتواتر المَعْنَى المُرَادِ، وهو الْقَدْرُ المشترك غير مسلم؛ لأنه إِمَّا أَنْ يَكُونَ هو أَنَّ الإجماع حُجَّةٌ أو معنى آخر، فعلى الأَوَّلِ يلزمكم ادِّعَاءُ أَنَّ حجِّيَّةَ الإجماع متواترة، وإِنَّ مثلها كمثل غزوة بدر، وذلك باطل، وإلا لما وقع فيها خلاف، وعلى الثَّاني فَإِنْ أردتم به تعظيم الأُمَّةِ مطْلَقاً فلا يفيد الغرض،

وإن أردتم به التَّعْظِيمَ المنافي لإِقْدَامِهِم على الخطأ في شَيْءٍ ما؛ يعني عِصْمَةَ الأُمَّةِ رجع إلى الأمة وقد أبطلناه.

وجوابه: إمَّا باختيار الشِّقِّ الأَوَّلِ، ونقول: إنه مُتَوَاتِرٌ قطعاً لا ريب فيه، وقولكم: لو تواتر لكان كَغَزْوَةِ بدر، قلنا: هو كَغَزْوَةِ بدر كيف؟ وقد تواتر من لَدُن رسول الله ﷺ إلى الآن تخطئةُ المُخَالِفِ للإجماع، وهل هذا إلا تواتر لحجيَّته، والتواتر لا يوجب أنْ يَكُونَ الكُلُّ عالمين به؛ ألا ترى أن أكثر العوامِّ لا يَعْلَمُونَ غزوة بدر أَصلاً، بل المتواتِرُ إِنَّمَا يكون متواتراً عند من وصل إليه أخبار الجماعة، وذلك بِمُطَالَعَةِ الوقائع، والمُخَالِفُونَ لم يطالعوه، وأَمَّا باختيار الشِّقِّ الثَّاني، وهو أَنَّ المُرَادَ بالْقَدْرِ المشترِكِ عِصْمَةُ الأُمَّةِ، وقولكم: «يرجع إلى المعنى الأول» غير صحيح، بل هو معنى آخر يلزم المعنى الأول.

• المَسْلَكُ الثَّالِثُ ـ المَعْقُولُ:

*** ولنا فيه دليلان:**

الأَوَّل: أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا في كل عصر على القطع بِتَخْطِئَةِ المُخَالِفِ للإجماع من حيث هو إجماع، وعدُّوا تَفْرِيقَ عَصَا الجماعة من المسلمين أمراً عظيماً، وَإِثماً كبيراً، والعادةُ تحيل اجتماع هذا المبلغ من الأَخْيَارِ المحقِّقِينَ من الصَّحابة، والتابعين على قطع في حكم شرعيٍّ، لا سيَّما القطعُ بكون المخالفةِ أمراً عظيماً، إلا عن نصّ قاطع على خطأ المخالف، بحيث لا يكون للارتياب فيه احتمال، فإِنَّهُ قد علم بالتَّجْرِبَة، والتَّكْرَارِ من أحوالهم، وفتاويهم علماً ضرورياً أنَّهم ما كانوا يقطعون بشيءٍ، إلا ما كان كالشَّمسِ على نصف النَّهَارِ، ولا أَدَلَّ على تَحَفُّظِهِم، ودقَّتِهِم من امتناعهم عن جمع القرآن؛ لأنه لم يجمع في عَصْرِ الرَّسُولِ، ولم يأمرهم به، ومن رضاهم بالزَّجِّ في السُّجُونِ، واستعذابهم الجلد، والعذاب دُونَ أن يفوهوا بما يُوهِم خلاف الشَّريعة، فبعيد على هؤلاء أن يقولوا، بل يقطعوا بحكمٍ، إلا عن نصٍ قاطعٍ، وَإِذَا قطعنا بتخطئة المُخَالِفِ للإجماع قطعنا بحقِّيَّتِهِ، وتصويبه ونظم الدَّلِيلِ، هكذا: لو لم يكن الإجماعُ حُجَّةً قطْعِيَّةً لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، لكن التَّالي باطل، فإِنَّ إجماعهم على ذلك أَمْرٌ متوارث فيما بينهم الشَّكُّ فيه كالشَّكِّ في الضَّروريَّاتِ، وإذا بطل التالي

بطل المقدّم، وثبت نقيضه، وهو كون الإجماع حجّة، وهو المطلوب، ودليل اللُّزومِ حكم العَادَةِ المتقدِّم، وقد اعتُرِض على هذا الدليل من وجوه:

الأول: أَنَّ فيه مصادرةَ على المطلُوبِ؛ لأَنَّكم إمَّا أَنْ تستندوا في إثبات الحجيَّة إِلَى إِجْمَاعِهِمْ على القطع بتخطئة المخالفة، فقد أَثْبَتُّمُ الإجماع بالإجماع، أو إلى نصّ قاطع في ذلك دَلَّ عليه إجماعهم عادة، فقد أَثْبَتُّمُ الإِجْمَاع بنصّ دَلَّ عليه إجماعهم، ولا يخفى ما في ذلك من المصادرة على المطلوب، وخلاصة الجواب عنه: أَنَّا نستدلُّ على حجيَّةِ الإِجْمَاعِ بوجود نصّ قاطعَ دَلَّنا عليه وجود صورة من الإجماع، وثبوت هذه الصُّورة من الإجماع، لا يتوقف على كون الإجماع حجّة، فالمتوقِّف غير المتوقَّفِ عَلَيْهِ.

الوجه الثَّاني: قولكم: العادةُ قاضيةٌ بأن مثل هذا الاتِّفاقِ لا يكون إلا عَنْ نَصّ قاطع معارض بأنّه لو كان عن نصّ قاطع لَتَواتر لتوفُّر الدَّواعي على نقله، والتالي باطل، إذ لو تواتر لنقل ولم ينقل.

والجواب عنه: أَنَّا نمنع الملازم؛ لأن تواتر الملزوم، وهو الإِجْمَاعُ على القطع بالتخطئة أغنى عن تواتر اللازم، وهو النَّصُّ القاطع الدالُّ على ذلك.

الوجه الثَّالث: قولكم: العادة قَاضِيَةٌ بأن مثل هذا الاتِّفَاق لا يكون إلا عن نصّ قاطع منقوض أيْضاً بإِجْمَاعِ الفَلاسِفَةِ على قِدَمِ العالم، واليهود على أن لا نبيَّ بعد مُوسَى، والنَّصَارى على أَنَّ عِيسَى قد قتل، فَإِنَّ الدَّلِيلَ يجري في هذه الصُّوَرِ مع تخلُّفِ حكمه عنها؛ لأنَّ العادة لا تحكم باستنادها إلى قَاطِعٍ.

والجواب: أَنَّا لا نسلِّمُ جريانَهُ فيها، فَإِنَّا قد ذكرنا في الدليل أَنّ العادة تحيل اجتماع هذا المبلغ من الأَخيار الصالحين المعلوم فضلهم بمشاهدة أحوالهم الشَّريفة، وسماع الأخبار المشرفة عنهم، وهذا غير موجود في إجماع من ذكر، وأيضاً إجماع الفَلاَسِفَةِ ناشىء عن نظر عَقْلِيّ يزاحمهُ الوهم واشتباه الصَّحيح بالفَاسِدِ فيه كثير، ومثله لا تَقْضِي العَادَةُ باستنَادِهِ إلى القاطع بخلاف الإجماع في الشَّرعيَّات، فإِنَّ الفرق بين قَطْعِيِّهَا وظَنِّيِّهَا بَيِّنٌ، لا يشتبه على أهل المعرفة، والتمييز فضلاً عن المحققين المجتهدين، وأَمَّا إجماع اليهود والنَّصارى فليس عن تحقيق، بل هو ناشىء عن اتِّبَاعِهِم

لآحاد الأوائل: ﴿الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٩] فلا توجه العادة استناده إلى القاطع، وأَمَّا الصَّحَابَةُ والتَّابِعُونَ، فإِنَّهُمْ مُحَقِّقُونَ غير تابعين لأحد.

الدَّلِيلُ الثَّاني: من أَدِلَّةِ المعقول أَنَّهُمْ أجمعوا على أَنَّ الإِجْمَاعَ يقدَّمُ على القاطع من الكتاب والسُّنَّةِ؛ وذلك بناءً على أَنَّ النُّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ تحتملُ النَّسْخَ في الجملة بخلاف الإجماع فَإِنَّهُ لا يحتمله أَلْبَتَّةَ.

وأجمعوا أيضاً على أَنَّ غير القاطع لا يقدَّمُ على القاطع، بل القاطع هو المُقَدَّمُ، فلو لم يكن الإجماع حجَّةً قطعيَّةً، لما أجمعوا على تقديمه على القاطع، لكن التالي باطلٌ، فبطل المُقَدَّمُ، وثبت نقيضه، وهو أَنَّهُ حجة قَطْعِيَّةٌ، وهو المطلوب، وقد اعترض عليه، وعلى الدليل السابق بأَنَّ مقتضاهما أن الإِجْمَاع، إِنَّمَا يَكون حجَّةً قطعيَّةً إذا بلغ المجمعون عدد التواتر فإن ما لم يبلغ فيه المجمعون عدد التَّواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدَّم على القاطع إجماعاً.

والجواب: أَنَّا لا نسلم أَنَّ مقتضاهما ما ذُكِرَ، إذ كل منهما ناهض في إِجْمَاعِ المسلمين من غير تقييد، ولا شرط، وتخطئة المخالف، وتقديمه على القاطع مطلقان لم يتعرَّض فيهما لاشتراط عدد التَّواتر.

❀ ❀ ❀

مَطْلَبٌ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِ الإِمَامِ أَحْمَدَ مَنِ ادَّعَى الإِجْمَاعَ فَهُوَ كَاذِبٌ

عثر الخصومُ على عبارة للإمام أحمدَ بْنِ حَنبل - رضي الله عنه - تؤيِّد في ظاهرها دعواهم فتشبَّثوا بها، وظنُّوا أَنَّهم حصلوا على شيء وما حصلوا على شيء، وهذه العبارة هي قوله: «مَنِ ادَّعى الإجمَاع فهو كَاذِبٌ»، ولإِبْطَالِ تمسُّكهم بها نقول: إنَّ الإمام أحمد أطلقَ القَوْلَ بصحَّةِ الإِجْمَاعِ في مواضع كثيرةٍ، منها ما رَوَى البَيْهَقِيُّ عنه أنه قال: أجمع النَّاس على أن هذه الآية في الصَّلاةِ يعني: ﴿إِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فلو لَمْ يَرَ ثبوت الإِجْمَاع، وثبوت العلم به ما أَطْلَقَ القول بِصِحَّتِهِ، فمن المُحَتَّمِ أن تُئول عبارته تَأْوِيلاً يَتَّفِقُ وقوله هذا، وقد ذكروا له عِدَّةَ تأويلات:

منها: ما قاله شارحُ «المُخْتَصر»، وتبعه صاحبا «التَّحْرِيرِ» و«المسَلَّم»: إِنَّهُ محمول على استبعاد انفراد ناقله به، فَمَعْنَاهُ: من ادَّعَى الإجماع حيث لم يطَّلِع عليه سواه فهو كاذب، إِذْ لو كان صادقاً لاطَّلَعَ عليه غيره.

ومنها: ما نقله صاحب «التقرير» عن أصحاب الإمام أحمد: أَنَّهُ قاله على جهة الوَرَعِ؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، فمعناه: من ادَّعَى الإجماع جازماً به، مع احتمال وُجُودِ خلاف لم يبلغه فهو كاذب، ويَشْهَدُ لهذا لفظه في رواية ابنه عبد الله وهو «من ادَّعَى الإجماع فقد كذب، لَعَلَّ النَّاسَ قد اختلفوا»، ولكن يقول: لنعلم النَّاس اختلفوا إذًا لم يبلغه.

ومنها: ما نقله في «التَّقْرِيرِ» أيضاً عن ابن رجب أنه قاله إِنْكَاراً على فقهاء المُعْتَزِلَةِ الَّذِينَ يدَّعُونَ إِجْمَاعَ النَّاسِ على ما يقولون، وكانوا من أَقَلِّ النَّاسِ معرفةً بأقوال الصَّحابَةِ والتَّابعين، وأحمد لا يكاد يوجد في كلامه احْتِجَاجٌ بِإِجْمَاع بعد التَّابِعِينَ، أو بعد القرون الثَّلاثَةِ، فمعناه: من ادَّعَى الإجماع من هؤلاء المعتزلة على رَأْيِهِ الَّذِي انفرد به، فهو كاذب.

ومنها: أنَّه محمول على حدوثه الآن، فمعناه: من ادَّعَى حدوث الإِجْمَاعِ الآن، فهو كاذب لعدم إمكانه أو إمكان الاطِّلاعِ عَلَيْهِ، وبهذا بطل تأييد دعواهم بها ولم يبق لهم مُتَمَسَّكٌ. والله أعلم.

❁ ❁ ❁

«نموذج من الخلاف»

نفقة الزوجة

وُجُوبُ نَفَقَةِ الزَّوْجَةِ على الجملة، مِمَّا لا خِلافَ فيه بين المُسْلِمِينَ، وقد حكى الإجماع عليه غَيْرُ وَاحِدٍ.

وإنما قلنا: على الجملة؛ لأن في بعض الصور خِلافاً، كالنَّاشِزَةِ، والصغيرة، وزوجة المعسر.

ومثل الزوجة المعتدة الرجعية، لم أر خِلافاً في وُجُوبِ نفقتهما، أما المعتدة البَائِن ـ حائلاً أو حَامِلاً ـ ففيها خِلافٌ.

هذا، ولما كان الإِجْمَاعُ على وُجُوبِ نفقة الزوجة لا بُدَّ لَهُ مِنْ مستند تعرض الفقهاء في كتبهم لذكر ما يصلح أن يَكُونَ مستنداً له من مَنْقُولٍ ومعقول.

١ ـ أما المَنْقُولُ: فمنه آيات وأحاديث. فمن الآيات:

أولاً: قوله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: **﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾**.

ووجه دلالته على وجوب نفقة الزوجة: أن الضمير عائد إلى النساء المُزَوَّجات، والمأمور بالمعاشرة هم الأزواج، و«المَعْرُوفِ»: هو الأَمْرُ، الذي اعتاده النَّاسُ، فالمعنى ـ والله أعلم ـ: «وَعَاشِرُوا ـ أَيُّها الأَزْوَاجُ ـ نِسَاءَكُمْ بِالأَمْرِ المَعْرُوفِ بَيْنِ النَّاسِ، وهو النفقة، ولين الجانب، ونحو ذلك».

فعلى هذا يقال: الإِنْفَاقُ على الزوجات معروف، والمعروف مأمور به، في ضمن الأَمْرِ بِالمُعَاشَرَةِ بالمعروف، والمأمور به واجب.

ثانياً: قوله تعالى: **﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** [البقرة: ٢٢٨].

وَجْهُ الدلالة: أَنَّ الآية مَسُوقَةٌ لبيان بَعْضِ التشريع الخَاصِّ بالزوجات، وجاء في سِيَاقِهَا هذه القَاعِدَةُ الجليلة، وليس المُرَادُ بالمُمَاثَلَةِ فيها، المُمَاثَلَةَ في أَعْيَانِ الحقوق، وأشخاصها، وإنما المراد: أن الحُقُوقَ بينهما متبادلة، فما من عَمَلٍ يجب على المرأة للرجل إلا وعلى الرجل عَمَلٌ يقابله لها، إن لم يكن مِثْلَهُ في شَخْصٍ، فهو مثله في جِنْسِهِ.

وقد أحال في معرفة مَا لَهُنَّ، وما عَلَيْهِنَّ على المَعْرُوفِ بين الناس في معاشراتهم، ومن المَعْروفِ لهن الإِنْفَاقُ، فهو واجب لهن.

ثالثاً: قوله تعالى: **﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** [البقرة: ٢٢٣].

هذه الجملة الشريفة من آية **﴿وَالْوَالِدَاتُ﴾** ذكرت في كتب الشَّافِعِيَّةِ، والحنفية، والمالكية دَلِيلاً على وُجُوبِ نفقة الزَّوْجَةِ، وقبل بيان دلالتها، يَحْسُنُ أن أذكر تَمْهِيداً لذلك، فأقول:

إن المَوْلُودَ لَهُ هو الوَالِدُ، وإنما عبر عنه بالمَوْلُودِ له، دون الوالد، والأب؛ للإشعار بأن الأَوْلاَدَ لهم يُدْعَون، وإليهم يُنْسَبُونَ، والأمهات أوعية مُسْتَوْدَعَةٌ لهم،

وللتنبيه على عِلَّةِ وجوب النفقة، كأنه يقول: إن هؤلاء الوَالِدَاتِ، إنما حملن، وَوَلَدْنَ لك أيها الرجل، فعليك أن تنفق عليهن ما يكفيهن من الطعام، واللباس، والضمير في «رِزْقُهُنَّ» و«كِسْوَتُهُنَّ» عائد إلى الوالدات في صدر الآية، وقد اختلف المفسرون في المُرَادِ بالوالدات.

فقيل: المطلقات.

وقيل: الزوجات.

وقيل: ما يعمهما.

وأما من قال: إن المُرَادَ بالوَالِدَاتِ المُطَلَّقَات، فقد استند إلى أوجه ثلاثة:

الأول: ان الله ـ تَعَالَى ـ ذكر هذه الآية عَقِبَ آيَاتِ الطَّلاقِ، فكانت من تمامها.

ويرد عليه: ان هذا التَّعْقِيبَ إنما يقتضي تَعَلُّقَ الحكم المَذْكُورِ هنا بالمطلقات، لا تخصيصه بهن، إذ يكفي في المُنَاسَبَةِ، أن تكون الآية السَّابِقَةِ في الطَّلاقِ، وتكون هذه الآية في حُكْمٍ يَتَعَلَّقُ بالمطلقات مَضْمُوماً إليهن الزَّوْجَاتُ، على أنه يكفي في المناسبة أن تَكُونَ هذه الآية وَارِدَةً في أَحْكَام شرعية هامة، كَطَلَبِ الإرْضَاعِ، والنَّفَقَةِ، وعَدَمِ المضارَّة، والآيات السَّابقة وَارِدَةً في أَحْكَامٍ كذلك، إلا أنها تختصُّ بالطلاق والمُطَلَّقات، ولا يجب أن يكون المُحَدثُ عنه واحداً.

الثاني: أن إِيجَابَ الرِّزْقِ، والكُسوة لِلزَّوْجَاتِ، إنما هو بالزوجية لا بالرِّضَاعِ، فتخصيصه في الآية بالمُرْضِعَاتِ، كما هو ظاهر السِّيَاقِ، يقتضي أنهن مُطَلَّقَاتٌ لا زَوْجَاتٌ.

ويرد عليه: إِنَّا لا نُسَلِّمُ تَخْصِيصَهُ بالمرضعات، والسِّيَاق لا يوجب ذلك، فإن الضمير في قوله: «رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» يَرْجع إلى الوالدات المأمورات بِإِرْضَاعِ أولادهن، وأمرهن بالإِرْضَاعِ لا يقتضي حصوله، فعلى المولود له رِزْقُهُنَّ وكسوتهن، سواء أأرضعن، أم لا، وإنما يخص المُرْضعات لو قال: «فَعَلَى المَوْلُودِ له» فَالفَاءُ قد تفيد الترتيب على الرَّضاع، أو قال: «وَعَلَى المُرْضِعِ لَهُ» فالوصف قد يشعر بالتعليل، أو قال: «وَعَلَى المَوْلُودِ لَهُ أُجُورُهُنَ» فلفظ الأجور يقتضي المُقَابَلَةَ بالرضاع، وليس في الآية شيء من ذلك.

على أنه لو سُلِّم تَخصِيص الإيجَابِ بالمرضعات في الآية، فالحكمة فيه انَّ الزوجة، قد تشتغل بالرضاع عن بَعْضِ حُقُوقِ الزَّوْجِ، فيتوهم سقُوطَ نفقتها، كالنَّاشِزَةِ، فرفع ذلك التوهم بالتَّنصِيصِ على وُجُوبِ النفقة في هذه الحالة؛ لأن الاشْتِغَالَ بالرَّضَاعِ، إنما هو اشْتِغَالٌ بمصلحة الزوج، كما لو سَافَرَتْ بإذنه لِحَاجَةٍ، وهذه الحكمة كَافِيَةٌ في التنصيص على حالة الرضاع، وإن لم تعم كل الوالدات، وأيضاً أُجُور الرَّضَاعِ تَابِعَةٌ للاتفاق عليها بين الآباء والمُرْضِعَاتِ، فكيف يعبر عنها: بقوله سبحانه: **﴿رِزْقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾** إلا أن يقال: إنه من التعبير عن الأُجْرَةِ بمصرفها، وفيه ما فيه.

الثالث: أن المُطَلَّقَةَ قد تهمل العِنَايَةَ بِالوَلَدِ، وتدع إِرْضَاعَهُ إِمَّا نِكَايَةً بالمطلّق، وإما رغبة في التزوج بآخر، حيث يحول الولد دون ذلك غَالِباً، ولذا جاء النَّهْيُ عن المُضَادَةِ عقب ذلك في الآية الكريمة، فالأَمْرُ بِالإِرْضَاعِ، إنما يناسبها دون الزَّوْجَةِ التي تقوم برعاية طفلها، وإِرْضَاعه من غير حَاجَةٍ إلى حث عليه.

ويرد عليه: أن إِهْمَالَ المطلقة العناية بولدها لا يستدعي تَخْصِيصَ الأَمْرِ بها؛ إذ يكفي أمرها في ضِمْنِ أَمْرِ الوالدات عُمُوماً، على أن الزوجة، قد تهمل الوَلَدَ تكبراً، أو تُهْمِلُ إكمال مدة الرَّضَاعِ عند رغبة الزوج في ذلك، تَكَاسُلاً، أو تدع ذلك؛ مُضَارَّةً لزوجها، الممسك لها، لنفورها منه، وميلها إلى إِغْضَابِهِ ليطلقها، فالحَاجَةُ داعية إلى أمرها أيضاً.

على أنه قد يكون الأَمْرُ في الآية للآباء بألا يعارضوا الوالدات عند رغبتهن في الإِرْضَاعِ والمُعَارَضَةُ قد تحدث من الأَزْوَاجِ والمطلقين لبعض الأغراض، فالجميع مَأْمُورُونَ بتمكين الوَالِدَاتِ زَوْجَاتٍ وَمُطَلَّقَاتٍ من إرضاع أولادهن.

وبهذا ظهر: أن الأَوْجُهَ الثلاثة التي استمسك بها ليس بها استمساك.

أما من قال: إن المُرَادَ بِالوَالِدَاتِ الزَّوْجَاتُ، فوجهته أن إيجاب الرِّزْقِ، والكِسْوَةِ، إنما يناسب الزَّوْجَةَ لا المطلقة؛ لأن المُطَلَّقَةَ إذا أرضعت، فإنما تستحق الأُجْرَةَ، لا مجموع الرِّزقِ والكسوة.

ويرد عليه: إنا لا نُسَلِّمُ أن إِيجَابَ الرزق، والكسْوَةِ لا يناسب المطلقة، اللَّهُمَّ إلا إذا انقضت عِدَّتُهَا، فحينئذ لا رِزْقَ، ولا كسوة لها اتفاقاً.

فأما المطلقة التي في العِدَّةِ، فإن كانت رَجْعِيَّةً، فهي كالزَّوْجَةِ، وإن كانت بائناً،

فيها خِلافٌ، فقوله: «إنَّ المطلقة إذا ما أرضعت، إنما تستحق الأُجْرَةَ، لا الرِّزْق، والكسوة» إنْ أراد به التي انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فمسلَّم، ولا يَضُرُّ، وإن أراد به التي في العِدَّةِ لم يصح... ثم إنه مبني على فَهْمِهِ: أن وجوب الرِّزْق، والكسوة في الآية، مُعَلَّقٌ على الإِرْضَاعِ: بدلالة السياق.

وفيه نظر، كما مَرَّ.

وأما من قال: إن المُرَادَ ما يعم الزَّوْجَة، والمطلقة، فوجهته أن اللفظ عام، ولم يقم دَلِيلٌ على تخصيصه بأحدهما، فَوَجَبَ تركه على عمومه.

ولا إِخَالُ من أَمْعَنَ النظر فيما مَضَى من المُنَاقَشَةِ إلا مختاراً لهذا القول، مرجحاً على سابقيه.

إذا تمهَّد هذا، فَوَجْهُ دلالتها على وُجُوبِ نَفَقَة الزوجات ومن في حكمها من المُطَلَّقَاتِ: أنها إِخْبَارٌ من الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ بِأَنَّهُ يجب على المَوْلُودِ له من زَوْجٍ، ومطلِّق رزق الوالدات، وكسوتهن بالمعروف، فهي تدل على بَعْضِ المدعى، وهو وُجُوبُ نفقة الوالدات، وهذا هو المَقْصُودُ من الاستدلال بها.

* **وهاهنا إِشْكَالاتٌ:**

الأول: إن الوَالِدَاتِ يشملن أزواج المعسرين، والنَّوَاشِزِ، والبَوَائن المعتدات، وفي وُجُوبِ النفقة لهن خلاف بين العلماء، ويشملن أيضاً البَوَائِنَ اللاتي لا عِدَّةَ لهن، واللاتي انْقَضَتْ عدتهن، ولا نَفَقَةَ بالاتِّفَاقِ، فكيف يَتَأَتَّى هذا مَعَ دَلالَةِ الآية ظَاهِراً على وُجُوبِ نَفَقَةِ الوالدات عُمُوماً؟

ويجاب: بأن العُمُومَ مخصوص بالأدلة الدالة على إِخْرَاجِ من لا نفقة لهن، وهذا لا يَقْدَحُ في دلالة الآية؛ لأن العام المخصوص حجة فيما بقي.

الثاني: إن في الآية تَرْتِيبَ حُكْم، وهو وجوب الرِّزْقِ والكسوة ـ على مشتق ـ وهو المَوْلُودُ له ـ وذلك دَلِيلٌ على عِلِّيَّةِ المشتق منه ـ وهو الوِلادَةُ ـ وإذا كانت الوِلادَةُ علة لِوُجُوبِ الإِنْفَاقِ على الوالدات، لم تجب النَّفَقَةُ لغير الوالدات، من زَوْجَاتٍ ومطلقات، لانتفاء علة الوجوب.

ويُجَابُ: بأن المَقْصُودَ الأصلي من شَرْعِ الزَّوَاجِ، التَّنَاسُلُ، وما عقد الزوجية، والاحتباس، والتمكين، إلا وسائل لهذا المقصود، فَالعِلَّةُ الحقيقية لِوُجُوبِ نَفَقَةِ الزوجات، إنما هي الوِلادَةُ، وَهَذَا لا يمنع وُجُوبها لِلْوَسَائِلِ؛ تنزيلاً لسبب السَّبَبِ منزلة السبب، وانتفاء العلة إنما يُوجِبُ انتفاء المَعْلُولِ، لَوْ لَمْ يَقُمْ غَيْرُهَا مقامها، وهاهنا قام عقد الزَّوْجِيَّة، أو الاحتباس، أو التمكين مقام الولادة للأدلة الدالة على ذلك.

ومن هنا يعلم أن وَصْفَ «المولود له» ووصف «الوالدات» بالنظر للرِّزْقِ والكسوة، لا مفهوم لهما.

الثالث: أن الرزق، والكسوة، معلَّقات على الرَّضَاعِ، كما يدل عليه السياق، فهما إذن جَزَاءُ الإرضاع، لا الزوجية.

ويجاب: بأنا لا نسلم دلالة السِّيَاقِ على هذا التَّعْلِيقِ.

وما رواه مسلم وغيره من حديث جَابِرٍ ـ رضي الله عنه ـ في خطبة النبي ﷺ في حَجَّةِ الوَدَاعِ، وفيها:

«فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاء، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَلا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَداً تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ، فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْباً غَيْرَ مُبَرِّح، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ، وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ».

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ: «وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ» صَرِيحٌ في وجوب إطعام النِّسَاءِ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وقوله قبل ذلك: «وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ» يدل على وجوب الإِسْكَانِ، وما النفقة إلا هذه الأمور، وتوابعها.

وما رَوَاهُ البخاري ومسلم وغيرهما من حَدِيثِ عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «أَنَّ هِنْداً بنت عتبة قالت: يا رسول الله، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلا ما أَخَذْتُ مِنْهُ، وَهُوَ لا يَعْلَمُ، فقال: خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالمَعْرُوفِ».

وجه الدلالة: أَنَّ النبي ﷺ أمرها على سبيل الإباحة أن تأخذ من مالِ أبي سُفْيَانَ بِدُونِ إذنه ما يكفيها، وولدها بالمعروف، وإباحة ذلك تَدُلُّ على أن ما يكفيها من الطَّعَامِ والكسوة، حَق واجبٌ عَلَيْهِ، أَمَّا السُّكْنَى، فلا دلالة فِيهِ عَلَيْهَا، فهو دال على بعض المدَّعى.

٢ ـ وَأَمَّا المَعْقُولُ:

فهو: النفقة تجب جَزَاءَ الاحتباس، ومن كان مَحْبُوساً بِحَقِّ شخص، كانت نَفَقَتُهُ عليه لِعَدَمِ تفرغه لحاجة نفسه، أصله القاضِي، والوَالِي، والعَامِلِ في الصَّدَقَاتِ، والمُقَاتِلَةِ والمُضَارِبِ إذا سافر بمال المضَارِبِ، كذا قال الزَّيْلَعِيُّ الحنفي في «شرح الكنز».

* **وحاصله**: قياس الزَّوْجَةِ على القَاضِي، ومن ذكر معه بجامع الاحْتِبَاسِ لحق الغير؛ إذ لا معنى للاحْتِبَاسِ إلا امتناع الشخص من التفرغ لحاجة نفسه.

هذا، وقد ذكر المرغيناني الحنفي في «الهداية» الدَّليل المَارَّ، لكنه قال فيه: «وَكُلُّ

مَنْ كَانَ مَحْبُوساً بِحَقٍّ مَقْصُودٍ لِغَيْرِهِ، كَانَتْ نَفَقَتُهُ عَلَيْهِ».

ويلاحظ: أنه زاد لفظ «كل»، وقيد «مقصود».

أما لفظ «كل» فربما يُؤخَذُ من أنه إشارة إلى أن الدليل من قبيل الاقتراني، وهذه كُبْرَاهُ، وقد طويت صُغْرَاهُ، وهي «الزوجة مَحْبُوسَةٌ بحق مقْصُودٍ للزوج»، وبهذا صرح ابن عابدين، ولعل دليل الكُبْرَى حينئذ لو لم تجب نفقة المحبوس بحق مقصود للغير، على ذلك الغير ـ لأدى ذلك إلى هَلاكِهِ؛ كما أشار إليه صاحب «البدائع».

لكن يرد عليه حينئذ: أن المَحْبُوسَ قد يكون غَنِياً، فلا يهلك إلا أن يقال: الأَصْلُ في كل إنسان أن يتكسَّبَ بنفسه، فالغنى بالمال عَارِض، لا يلتفت إليه، فالمحبوس لولا النَّفَقَةُ يهلك، وإذا كان اقترانياً، فَقَوْلُهُ: «أصله القَاضِي... إلخ» يكون إِشَارَةً إلى دليل آخر، هو القِيَاسُ الأُصُولي المتقدم.

ولعل الأولى الاقتصار على كونه قياساً أُصولياً، فيكون قوله: «وَكُلُّ مَنْ كَانَ مَحْبُوساً» ـ مراداً به «كل محبوس سوى الزوجة» فهو إشارة إلى المقيس عليه.

وأما قوله: «مَقْصُود»، فلم أَجِدْ من بَيَّنَ المراد به، والظَّاهِرُ أن المراد به، ما قصده الشَّارِعُ من شَرْعِ الحُكْمِ، وذلك كالتمكن من الوَطْءِ المَقْصُودِ من شَرْعِ النكاح، فيخرج بذلك الصَّغِيرةَ التي لا تطيقه، فهي مَحْبُوسَةٌ بِحَقِّ الزَّوْجِ، وهو انتظار التَمكُّن منه في المستقبل، لكن هذا الحَقَّ ليس مَقْصُوداً لِلشَّارِعِ؛ فلذا لا تَجِبُ نفقتها عند بعضهم.

بقي أن يقال: إن قوله: «بِحَقٍّ» يخرج الحَبْسَ بلا حَقٍّ، كالنكاح الفَاسِدِ، فالزوج فيه لا حَقَّ له أَصْلاً، وإن كان يظنُّ قبل العلم بالفساد أنه ذو حَقٍّ، فلا نَفَقَةَ عليه، وقوله: «للغير» يُرَادُ به شخص آخر، سوى المحبوس؛ كما في «شرح الكنز»، فيخرج المحبوس بحق الله تعالى؛ كمعتدة وَطْءِ الشُّبْهَةِ، أو النكاح الفَاسِدِ، فإنها محبوسة، لتحصين المَاءِ، وهو حَقُّ الله تعالى، لا حقَّ الوَاطِىءِ؛ ولذا لا يجوز تَنَازُلُهُ عنه، فلا نَفَقَة لها... وهاهنا قيد ملحوظ، وهو أن يكون الحق متمحُضاً للغير وخرج به حَق مشترك بينه وبين شَخْصٍ آخر، كالحَيَوَانِ المَرْهُونِ، فإنه مَحْبُوسٌ لحق المرتهن والراهن معاً، وهو إِمْكَانُ الوفاء، فهو منفعة راجعة لهما.

ويقرب من هذا الدَّلِيل، ما ذكره ابن قُدَامَةَ الحنبلي، وهو: أن المَرْأَةَ مَحْبُوسَةٌ على زوجها يمنعها من التصرف والاكتساب، فلا بُدَّ من أن ينفق عليها، كالعَبْدِ مع سيده. فهو قياس أيْضاً، لكن أصله: العبد مع سيده.

وقد يورد عليه: أن العِلَّةَ فِي وجوب الإِنْفَاقِ على العَبْدِ الملكية لا الحبس.

ويمكن الجَوَابُ: بأن المِلْكِية تَتَضَمَّنُ الحَبْسَ، ولو كانت العلة هي الملكية بَطَلَ

معناها؛ لما كان الحَبْسُ وحده كَافِياً، مع أنه كَافٍ في القاضي، والمفتي، والوالي، والعامل على الصدقات.

وقد يورد عليه: أن الزوج ربما لم يمنع زَوْجَتَهُ من التصرف والاكتساب، فالحَبْسُ ليس مشتركاً بين الأَصْلِ والفرع.

ويجاب: بأن الحَبْسَ مشترك قَطْعاً؛ لأن الزوجة ممنوعة عن التزوُّج بِآخر شَرْعاً، وثابت لزوجها حق منعها من التصرف والاكتساب، وحقه بَاقٍ، وإن أذن؛ لأن له في كل وَقْتٍ أن يقطع هذا الإِذْنَ.

❀ ❀ ❀

القِيَاسُ وَأَثَرُهُ فِي الخِلافِ[1]

● الْقِيَاسُ لُغَةً:

في «القاموس المحيط» للفيروزآبادي: قَاسَهُ بغيره، وعلَيْه يَقِيسُهُ قَيْساً وقياساً، واقْتَاسَهُ: قدَّره على مثاله، فانْقَاسَ، والمِقدارُ مِقْيَاسٌ... وقايَسْتُه: جارَيْتُه في القياس - وبين الأمرين: قدَّرْتُ، وهو يقتاس بأبيه؛ واوي يائي.

(١) ينظر مباحثه البرهان لإمام الحرمين: ٢/ ٧٤٣، والبحر المحيط للزركشي: ٥/ ٥، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ١٦٧، وسلاسل الذهب للزركشي (ص٣٦٤)، والتمهيد للإسنوي (ص٤٦٣)، ونهاية السول له: ٤/ ٢، وزوائد الأصول له (ص٣٧٤)، ومنهاج العقول للبدخشي: ٣/ ٣، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (ص٢١١)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ١٥٥، والمنخول للغزالي (ص٣٢٣)، والمستصفى له: ٢/ ٢٢٨، وحاشية البناني: ٢/ ٢٠٢، والإبهاج لابن السبكي: ٣/ ٣، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٤/ ٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٢٣٩، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ١٩٥، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (ص٥٢٨)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٧/ ٣٦٨، ٨/ ٤٨٧، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ١٠١، والتحرير لابن الهمام (ص٤١٥)، وتيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٢٦٣، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٣/ ١١٧، وميزان الأصول للسمرقندي: ٢/ ٩، ٧، وكشف الأسرار للنسفي: ٢/ ١٩٦، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٢٤٧، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ٥٢، وحاشية نسمات الأسحار لابن عابدين (ص٢١٢)، وشرح المنار لابن ملك (ص١٠٣)، والوجيز للكراماستي (ص٦٤)، وتقريب الوصول لابن جزيّ (ص١٣٤)، وإرشاد الفحول للشوكاني (ص١٩٨)، وشرح مختصر المنار للكوراني (ص١٠٣) شرح الكوكب المنير للفتوحي (ص٤٧٩).

وفي مادَّة «ق و س» والقوس الذِّراع؛ لأنه يُقَاسُ به المذْرُوع، وقاس يقُوسُ قَوْساً كـ«يَقِيسُ قَيْساً». . . ، ويقتاس: أي يقيس، وفلان بأبيه: يَسْلُك سبيلَه ويقْتَدِي به.

وفي «لسان العرب» لابن مَنْظُورٍ: «قاس الشَّيْءَ يَقِيسُه قَيْساً وقياساً، واقتاسه وقَيَّسَه: «إذا قدَّره على مثاله».

قال الشَّاعِرُ: [السريع]

فَهُنَّ بِالأَيْدِي مَقِيسَاتُهُ مُقَدَّرَاتٌ وَمَخِيطَاتُهُ

والمقياس: المقدار، وقاس الشيْءَ يقُوسُهُ قَوْساً: لغةٌ في قاسَهُ يَقِيسُه، ويقال: قِسْتُهُ وقُسْتُهُ قَوْساً وقياساً، ولا يقال: أَقَسْتُهُ بالألف، والمقياسُ: ما قِيسَ به، والقَيْسُ والقَاسُ: القَدْرُ.

❀ ❀ ❀

• تَحْرِيرُ فِعْلِ الْقِيَاسِ وَتَعْدِيَتُهُ:

القياسُ: مصدرُ «قَايَسَ» من المفاعلة لا مصْدَرُ «قَاسَ» من الثُّلاثيِّ؛ لأن المساواة من الطرفَيْن، ومصدرُ الثاني قَيْسٌ، يقال: قاسَ يَقِيسُ قَيْساً؛ فعلى هذا، يكون لكلٍّ من المصدرَيْن المذكورَيْن فعلٌ يخُصُّه، ويكون الأولُ فعلَه رباعي، وهو قَايَسَ»، والثاني ثلاثي، وهو «قَاسَ».

وفي «القاموس المحيط» للفيروزآبادي، و«لسان العرب» لابْنِ مَنْظُورٍ ما يدل على أن المصدَرَيْن المذكورَيْن أصلٌ لفعْلٍ واحدٍ؛ وعلى هذا، يقال لغةً: قاس الشيْءَ بغيره، وعليه يقيسه قَيْساً وقياساً، واقتاسَهُ: قدَّره على مثاله، وإلَى ذلك ذهب الاسْنَوِيُّ؛ حيث قال: القياسُ والقَيْس مصدرانِ لـ«قَاسَ»، وأكثر الأصوليِّينَ يقولون: إنَّ القياس بحَسَب أصْلِ اللغة؛ يتعدَّى بـ«الباء»، وأن المستعمَلَ في عُرْف الشرع يتعدَّى بـ«على»؛ لتضمُّنه معنى البناء والحَمْل.

والخُلاصَةُ: أنه يمكن القَوْل بأنه لا حاجة إلى ذلك؛ لأَنَّ ما ذكر في كتب اللغة المذكورةِ يَدُلُّ على أن القياس يتعدَّى بـ«على» كما يتعدَّى بـ«الباء»؛ وعَلَيْه فلا معنًى للتضمين، إلا أن يقال: إنَّ المستعمَلَ من القياس في عُرْف الشرع، لا يَكَادُ يُذْكَر إلا مُتعدِّياً بـ«على».

❀ ❀ ❀

● حِكَايَةُ الأُصُولِيِّينَ لِمَعْنَى الْقِيَاسِ لُغَةً:

تنوَّعت آراءُ الأصولِيِّين في حكاية مَعْنَى القياس لغةً، فَرَأْيٌ يَرَى أنه هو: التقديرُ والمساواةُ والمجموعُ منهما؛ وعلَيْه، فيكون لَفْظُ «القياس» على هذَا مشتركاً لفظياً بيْن هذه المعاني الثلاثة، أي: وُضِعَ لكلٍّ منها بوضع؛ لأن تعريف المشترك اللَّفْظِيِّ هو: ما اتَّحَدَ لفْظُه، وتعدَّد معناه ووَضْعُه؛ كما هو مبيَّن في باب الاشتراك، **مثال المعْنَى الأوَّل من الثلاثة**: قِسْتُ الثَّوْب بالذِّرَاع.

ومثال المعْنَى الثاني: فُلانٌ لا يُقَاس بفلانٍ، أي: لا يساويه.

ومثال المعنى الثالث: قِسْتُ النَّعْلَ بالنَّعْلِ، أي: قدَّرته به، فساواه، وهذا ما ذَهَب إلَيْه الإمامُ القاضي المحقِّق عَضُد الدِّين؛ أخذاً مِنْ إيراده الأمثلة الثلاثَةَ.

ورأيٌ يَرَى: أنه حقيقةٌ في التقدْير، مجازٌ لغوي في المساواة، وذلك باعتبارِ أَنَّ التقدير يَسْتَدعِي شيئَيْن، يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواةِ، فيكون تقدير الشَّيْء مستلزماً للمساواة، واستعمالُ لفْظِ الملزوم في لازمِهِ شائعٌ، وهذا ما ذهب إليه سَيْفُ الدِّين الآمديُّ في «الإِحْكَامِ»، وعلاقةُ المجازِ، على هذا، اللازميةُ والمَلْزُومِيَّةُ.

ورأيٌ يَرَى: أنه حقيقةٌ عرفيَّةٌ؛ وعليه جرى محبُّ الدِّينِ بْنُ عبد الشَّكُورِ الهنديُّ صاحبُ «مُسَلَّم الثُّبُوت».

وعلى هذا القول، والقول بالمجاز؛ فالمناسبةُ بين المعنى اللغوي، وهو التقديرُ، والمعنى الاصطلاحيُّ إنما هي باعتبار هذا اللازم، وهو المساواة، فإن المَعنَى الاصطلاحي؛ إما مساواة خاصَّةٌ، فيكون من أفراد هذا اللازم، أو يتضمَّنُها ويُبْنَى عليها.

ويَرَى فريقٌ آخر: أنه هو مشتركٌ معنوي، وهو ما اتحد لفظه ومعناه؛ كما هو مذكورٌ في «باب الاشتراك» من كتب الأصول؛ لأن معنى «القياس» على هذا الرأيِ: هو التقديرُ فَقَطْ، وهو كُلِّي تحته فردان؛ بحيث يُطْلَق لفظ «القياس» عليهما؛ باعتبار شمول معناه - الَّذِي هو التقديرُ - لهما، وصِدْقِهِ عليهما:

الأوَّل: استعلام القَدْر، أي: طَلَبُ معرفة مقْدار الشيْء؛ مثل: قِسْتُ الثوْبَ بالذِّراع.

والثاني: التَّسْوية في مقْدارٍ، مثل: قِسْتُ النَّعل بالنَّعْل، سواءٌ كَانَتِ التسوية حسِّيَّةً؛ كالمثالَيْن السابقَيْن، أو معنويةً؛ كما يقالُ: فلانٌ لا يُقَاسُ بفلان، أي: لا يساويه، ومنه قول الشاعر [البسيط]:

خَفْ يَا كَرِيمُ عَلَى عِرْضٍ تُدَنِّسُهُ ... مَقَالُ كُلِّ سَفِيهٍ لا يُقَاسُ بِهَا

ووجه نقل القياس على هذا القولِ إلى المَعْنَى الاصطلاحي ظاهر؛ كَمَا أن نقْلَه إلى المعنى الاصطلاحي؛ على القول بالاشتراك اللفظيّ: إنما هو من معنى المساواة؛ كما هو واضح.

ويرَى فريقٌ آخَرُ: أن معناه الاعتبارُ؛ كما نصَّ على ذلك الزركشِيُّ في «البحر المحيط»، بعد أن حكى أن المشهُور في معنى القياس لغةً: هو تقدير شَيْءٍ على مثال شيْء آخرَ، وتسويتُه به، وفي هذا يقول: وقيل: القياسُ مصدرُ قِسْتُ الشيْء، إذا اعتبرْتَهُ، ومن قَيس الرأيِ، وامْرُؤُ القَيْسِ؛ لاعتبار الأمور برأيه، وقُسْتُه، بضم القاف، أَقُوسُهُ قَوْساً، ذكر هذه اللغة الجوهريُّ في «صِحَاحِهِ»، فهذه الصيغةُ من ذوات الياء والواو.

وفي «البرهان» القياس في اللغة: التمثيلُ والتَّشْبيه.

وقال الماوَرْدِيُّ في «الحاوي» والرُّويانيُّ في كتاب «القَضَاء»: القياس في اللُّغة مَأْخُوذٌ من المماثلة؛ يقال: هذا قياسُ هذا، أي: مثله.

ويرى ابن السَّمْعَانِيِّ في «القَوَاطع»: أَنَّ القياسَ مأخوذٌ من الإصابة؛ يقال: قِسْتُ الشيْءَ، إذا أصبته؛ لأن القياس يصاب به الحُكْم.

قال الشيخُ محمد أحمد سلامة في رسالته في القياس: وخُلاصةُ ما يُؤْخذ من كتب الأصول من بيان مَعْنَى القياس لغةً سبعةُ معانٍ.

الأولُ: أن معناه التقديرُ، والمساواةُ من لوازمه.

الثاني: أن معناه التقديرُ والمساواةُ، والمجموعُ منهما؛ على سبيل الاشتراك اللفظي بين الثلاثة.

الثالث: أن معناه التقدير فقط، وهو كُلِّي تحتَه فرْدَان؛ استعلامُ القَدْر، والتسويةُ، فهو مشترك اشتراكاً مَعْنَوِياً.

الرابع: أنَّ مَعْنَاه الاعتبارُ.

الخامس: أنَّ معناه التمثيلُ والتَّشْبيه.

السادس: أنَّه المُمَاثَلَة.

السابع: أنَّه الإصَابَة.

ولا يُخْفَى وجه نقْلِ القياس إلى المَعْنَى الاصطلاحي؛ على المعنى الرابع والخامس والسادس، أما على المعنى السابِع فوجه نقْله أَنَّ القياس يصاب به الحُكْم، والمعنى المشهور من كل ذلك هي الثلاثةُ الأُوَل؛ لذلك اقتصَرَ عليها الكمالُ بْن الهمام،

ورجح المَعْنى الثالثَ منها، وهو كوْنُه مشتركاً مَعْنَوياً بيْن معنَيَيْن؛ استعلام القَدْر: والتسوية في مقدار، ونَسَبَ ذلك إلى الأكْثَر بقوله: ولم يرد الأكثر؛ كـ«فخر الإسلام»، «شُمْسِ الأئمة السرخسيّ»، و«حافظ الدين النَّسَفِيّ» وغيرهم على أنَّ معنى القياس لغةً: التقديرُ واستعلامُ القَدْرِ، والتسويةُ في مقدار، فَرَدًّا مفهوم التقْدير مَعَ نَفْيِهِ كوْنَ القياس مُشْتَرَكاً لفظياً فيهما، أو في المَجْمُوع، ونَفْيِه كوْنَه حقيقةً في التقدير، مجازاً في المساواة».

وقَوَّاه شارحه؛ بأن القياس باعتبار صِدْقِ معناه الذي هو التقْدِيرُ علَى معنَيَيْهِ؛ أعْنِي: استعلام القدر والتسوية، من قبيل التواطُؤِ والتواطُؤُ مقدَّم على كلٍّ من: الاشتراكِ اللفْظِيِّ؛ كما هو الرأيُ الأوَّلُ، والمَجَازِ؛ كما هو الرأي الثاني، إذا أمكن، وقد أمكن وهو الراجح؛ لأنَّ التواطُؤَ لَيْسَ فيه تَعَدُّدُ وضعٍ، ولا احتياجٌ إلى قرينة؛ لأنَّه حقيقةٌ في كل أفرداه بخلافِ المشتَرَكِ اللَّفْظِيِّ، فإنَّ فيه تَعَدُّدَ الوضْع والمعْنَى والاحتياج إلى قرينة تُعَيِّن المراد من أفراده، وبخلاف المجاز، فإنَّه يحتاج ضرورةً إلى قرينةٍ لِفَهْمِ المَعْنَى المرادِ من اللَّفْظ.

ومَا لا يحتاج إلى شيْءٍ في فهْم معناه أولَى ممَّا يحتاج.



● القِيَاسُ فِي اصْطِلاحِ عُلَمَاءِ الشَّرْعِ:

تنوَّعت آراء الأصوليِّينَ القائِلِينَ بالقياسِ في مسمَّى اسْم «القياس»، فذهب بعضُ الأصوليِّين إلى أنَّه: «فعْلُ المجتهدِ»، وذهب آخرون إلى أنهَ: «حجَّةٌ إلهيَّةٌ»؛ وضعها الشارعُ لمعرفة حُكْمِهِ؛ فهو أمر موجود في ذاته وليس فعْلاً لأحد؛ ولذلك يُقال: القياسُ مُظْهِرٌ لا مُثْبِتٌ، وبَرْهَنَ كلُّ صاحبِ رأيٍ على ما ذَهَب إليه.

* حُجَجُ الرَّأْيِ الأوَّلِ:

استدلُّوا على أنه «فِعْلٌ من أفعال المجتهد» بجميع التفريعات والاستعمالات؛ حَيْثُ تنبىء عن أنه فعْل المجتهد؛ وذلك لأنَّ مَنْ تتبَّع استعمالات الصحابةِ والتابِعِينَ - رضوان الله عَلَيْهِمْ - قطعَ بلا شَكٍّ بأنهم لا يطلقون القياسَ إلا على «فِعْل المجتهد».

من ذلك قول سيِّدنا عُمَرَ بْنِ الخطَّاب لأبي موسَى الأشعريِّ: «اعْرِفِ الأَشْبَاهَ وَالنَّظَائِرَ، وقسِ الأُمُورَ بِرَأْيِكَ».

والذي يفهم من هذا القول: أن القياس «فعْل المجتهد».

واستدلُّوا أيْضاً بأن «فعْل المجتهد» هو الذي يترتَّب عليه اشتغالُ ذمَّةِ المكلَّفِ

بالفعلِ أو التَّرْك، وجاء منه قولُه تعالَى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصارِ﴾ [الحشر: ٢]، والاعتبارُ المقصُود في الآية هو الإلحاقُ الحاصلُ بعد النظر في الأدلَّة؛ وذلك لأن الاعتبار في الآية أَمْرٌ ولا أَمْرَ إلا بِفِعْلٍ.

* **حُجَجُ الرَّأْيِ الآخَرِ:**

استدلَّ القائلون بهذا الرأي أن القياس دليلٌ من الأدِلَّة الشرعيَّة من الكتاب والسُّنَّة، وضَعَه الشارعُ الحكيم؛ ليدرك منه المجتهدُ حكْمَ الله عن طريق النَّظَر فيه؛ فعَلَى هذا يكون «القياسُ» دليلاً ثابتاً في ذاته، سواء نَظَر فيه المجتهدُ أمْ لا، وتكون دلالَتُه علَى الحُكْم ثابتةً، وإن لم يَنْظُر فيه المجتهدُ، فإن قالَ قائلٌ: لا مانع مِنْ أن يعتبر الشارعُ «فعْلَ المجتهد» الذي شأْنُه أن يصدر عنه دليلاً؛ كما اعْتَبَرَ «الإجْمَاع» الذي هو «فعل المجتهدين» دليلاً.

والجوابُ عنه: أن الفعْل في ذاته لَيْسَ دَلِيلاً...، ولو سلَّمنا أنه هو الدليلُ، فأين الأمارةُ التي اسْتَنَد إلَيها المجتهدُ حتى قاس.

فقولكم كالإجماع: قياسٌ مع الفارق؛ لأن المجتهدينَ في إجماعِهِمْ على أمْرٍ لا بُدَّ من استنادهم إلى دَلِيلٍ، وإن كان غيْرَ مصرَّحٍ به، وعَلى هذا، فأيْنَ الدليل الذي استند إليْه المجتهدُ حتى أَلْحَقَه؟ كما أن القياس دليلٌ من الأدلة، وهي أمورٌ من شأنها أن العِلْم بها يؤدِّي إلى العلم بشيءٍ آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

وأَمَّا الإجماعُ فمستَنَدُهُ الدليلُ، لكنْ لما لم يصرَّحْ بهِ جُعِل هو الدَّلِيلُ.

وبعد عَرْض الرأْيَيْن السابقَيْن، وأدلَّة كل فريق في ما ذهب إليه، نَخْلُص إلى أن الرأي المقبولَ هُوَ الثاني؛ لما تقدَّم من الحُجَج التي سقْنَاها؛ ولأن النظر في الأدلة التي نصبها الشارعُ مطلوبٌ لمعرفة الأحكام، والذي يتعلَّق به النظَرُ إنما هو الأَمْرُ المشتَرَكُ، أي: المساواةُ؛ ولأن القائلين بأنَّ القياس فعْلُ المجتهد نراهم يعلِّلون فعْلَه بالأمر المشترك بيْن الأصْل والفَرْع.

وفي الحقيقة؛ إن هذا الأمر المشتَرَكِ هو مستَنَدُ فعْلِ المجتهد، وهم يُقرّون بذلك؛ ولولا هذا الأَمْر المشْتَرَك، لَمَا أَمْكَنَ الإلحاق.

فإن قال قائل: فما وجْه إطلاق كثير من الأصوليِّين «اسمَ القياس» على فعْل المجتهد؟

والجوابُ على هذا: إن فِعْل المجتهد لَمَّا كان سبيلاً إلى معرفة الدَّلِيلِ أيضاً، وهو الذي تكونُ به ذمَّة المكلَّف مشغولَة بالحكم، اعتبر الفعْل كأنَّه الدليلُ.

فإن قال قائل: فعلَى ما ذكر؛ يكون إطلاق اسم «القياس» على فعْل المجتهد غيْرَ حقيقيٍّ.

والجواب أنه هو كذلك في الأصْل، لكن صار حقيقةً عند هذا الفريق.

❀ ❀ ❀

أوّلاً ـ تعْريفُ الْقِيَاسِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ التَّسْوِيَةُ فِي الْحُكْم:

أصحاب الرأي الذاهبِ إلى أن القياسَ هو التسْويةُ في الحَكم عرَّفوه بعباراتٍ مختلفةٍ نَقْتصر منها بأربعة، وهذا نصها:

١ ـ قال البَيْضَاوِيُّ في «المنهاج»: القياسُ: إِثْبَاتُ مِثْلِ حُكْمِ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ؛ لاشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُثْبِتِ.

قال السُّبْكِيُّ في «الإبهاج»: هَذَا التَّعْرِيفُ أَيَّده الإمام في «المعالم»، ويُؤْخَذ من ذلك أنَّه لم يذكُرْه في «المَحْصُول»، وإلا فنِسْبَته إلى «المَحْصُولِ» الذي هو أصل «المنهاج» أقْرَبُ.

وقال العلامة جمال الدين الإسنويُّ: «هذا التعريفُ هو المختارُ عند الإمام وأتْبَاعِه، وفي الحقيقة: إن هذا التعريف مذكورٌ في «المحْصُول»، وإن أصلَهُ لأبي الحُسَيْن البَصْرِيِّ، وأنَّ الإمام غيَّر بَعْض قيوده بما هو أحْسَن منها».

ونصُّ عبارة «المَحْصُول» هو: إنه تحصيلُ حُكْم الأَصْلِ في الفَرْع؛ لاشْتِبَاهِهِمَا في علَّة الحُكْم عندَ المُجْتَهِدِ، وَهُوَ قَرِيبٌ؛ وأظهر منهُ أن يقال: إثْبَاتُ مِثْلِ حُكْم مَعْلُوم لمعلوم آخَر؛ لاشْتِبَاهِهِما في عِلَّةِ الحُكْم عِنْدَ المُثْبِتِ، وهذا التعريفُ هو عيْنُ ما ذكرَهُ في «المنهاج» غيْر أنه أبْدَلَ «اشتباهَهُمَا» «اشتراكَهُمَا» ومعناهما واحدٌ.

٢ ـ وقال ابن السُّبْكِيُّ في «جَمْع الجَوامع»: القياسُ حَمْلُ مَعْلُوم على معلومٍ لمساواته في علَّة حُكْمِهِ عِنْد الحَامِلِ.

وأصل هذا التعريفِ للقاضِي أبي بَكْرِ البَاقلانِيِّ وعبارته؛ على ما في «المحْصُول» و«الإِحْكَام» و«البَحْرِ المُحِيط» للزركشيِّ، و«البُرْهَانِ» لإمام الحرمَيْنِ هي: «القياسُ حَمْلُ مَعْلُوم عَلَى مَعْلُوم فِي إِثْبَاتِ حُكْم لَهُمَا أو نَفْيِهِ عَنْهُمَا؛ بِأَمْرٍ جَامِعٍ بَيْنَهما مِنْ حُكْم أو صفةٍ أو نَفْيِهِمَا عَنْه، هذا وقد ذَكَرَ أمير بادشاه في «تَيْسِير التَّحْرِير»: أن هذا التعْريف لَيْسَ هو لفْظَ القَاضِي بل مَعْناه؛ إذْ لفْظُه في تعريف «القياس»: حَمْلُ أَحَدِ المَعْلُومِينَ عَلَى الآخَرِ في إيجَابِ بَعْضِ الأحْكَام لَهُمَا أو إِسْقَاطِهِ عَنهما بأمْرٍ جامع بينهما فيه، أيِّ أمْرٍ كانَ مِنْ إثباتِ صفة وحكْم لهما أو نَفْيِ ذلك عنهما»، ونلاحظ علَى كلا النَّقْلَيْنِ أنه لا تنافِي بين التعريفَيْن المذكورَيْن، فالكلام على أحدهما يُعْتبر كلاماً على الآخَرِ.

٣ ـ وقال صَدْرُ الشَّرِيعَةِ في «التوضيح»: القياسُ تعديةُ الحُكْمِ من الأَصْل إلى

الفَرْع لِعِلَّةٍ متَّحدةٍ لا تدرك بمجرَّد فهم اللُّغَة.

٤ ـ وقال أبو مَنْصُورٍ الماتُرِيدِيُّ: القياسُ إبانةُ مِثْلِ حُكْمِ أَحَدِ المذكورَيْن بمثْلِ عِلَّتِه في الآخر.

وقد أعْرَضْنَا عن شرْح هذه التعاريفِ؛ مخافةَ التطْوِيلِ والمَلَلِ.

❁ ❁ ❁

ثَانِياً ـ تَعْرِيفُ الْقِيَاسِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ الْمُسَاوَاةُ فِي العِلَّةِ:

الرأْي الذَّاهِبُ إِلَى أنَّ القِياسَ هو المساواةُ في العلَّة عرَّفوه بعباراتٍ مختلفةٍ تقتصر منها بأربعةٍ، وهذا نصها:

١ ـ قال الآمِدِيُّ في «الإحكام»: المُخْتَار في حَدِّ القياس: أن يقال: إنَّه عبارةٌ عن الاستواء بيْن الفَرْع، والأصْل في العلَّة المستنبطة من حُكْم الأصْل.

٢ ـ وقال الكمال في «التحرير»: وفي الاصطلاح: مساواةُ محلٍّ لآخَرَ في علَّة حُكْمٍ له شرعيٌّ لا تُدْرَك من نصه بمجرَّد فَهْمِ اللُّغَة.

٣ ـ وقال ابن الحَاجِبِ في «المختصر»: وفي الاصْطِلاحِ: مساواةُ فَرْعٍ لأَصْلٍ في علَّةِ حُكْمِهِ.

وتحقيقُ ذلك: أن القياسَ منْ أدلَّة الأَحْكَام، فلا بُدَّ من حُكْم مطلوبٍ به ولَهُ محلٌّ ضرورة، والمقصودُ إثباتُه فيه لثبوته في محلٍّ آخَرَ يُقَاس هذا بِهِ، فكانَ الأَوَّلُ فرْعاً، والثَّاني أصْلاً؛ لحاجة الأَوَّل إلَيْه، وابتنائه علَيْه، ولا يُمْكِن ذلك في كُلِّ شيئَيْن، بلْ إذا كان بَيْنَهُمَا أمْرٌ مشْتَرَكٌ، ولا كل مشترك، بل مُشْتَرَك يوجِبُ الاشْتراك في الحُكْم بأنَّه يستلزمهُ، ويُسمَّى علَّةَ الحُكْم، فلا بُدَّ أن يعلم علَّة الحكم في الأصل، ويعلم ثُبوت مثْلها في الفرع، إذْ ثبوت عينها في الفَرْع ممَّا لا يُتصوَّر؛ لأنَّ المعْنَى الشخصيَّ لا يقُوم بعَيْنِهِ بمجابَيْن، وبذلك يحصل ظنُّ مِثْلِ الحُكْمِ في الفَرْع.

٤ ـ وقال محبُّ اللَّهِ البهاريُّ في «مُسَلَّم الثُّبُوت»، واصطلاحاً: مساواةُ المَسْكُوتِ للمَنْصُوصِ في علَّة الحُكْم.

❁ ❁ ❁

● حُجِّيَّةُ الْقِيَاسِ:

ممَّا لا شكَّ فيه أن القياسَ حُجَّة في الأُمورِ الدُّنيوية؛ كالأغْذية؛ بأنْ يقاس الخُبْزُ

المخلُوطُ من البُرّ والذُّرَة على الخُبْزِ من البُرّ في التغذية؛ بجامع أنَّ كلاً منهما يَقُومُ به بَدَنُ الإنْسَانِ، وكذلك الأدْوِيَةُ؛ حيْثُ يقاسُ أحدُ شيئَيْنِ على آخر فيما عُلِمَ له من إفادَتِهِ دفْعَ المرضِ المخصوص؛ لمساواته له في المعنى الذي بسبَبَهِ أفاد ذلك الدفْعَ، ووجْه كون القياس في نحو الأدوية والأغذية قياساً في الأمور الدنيوية: إنه ليس المطلوبُ به حكْماً شرعياً، بل ثُبوت نَفْعُ هذا التقويم بَدَنَ الإنسان، أو لدفع المرض مثلاً، وذلك أمرٌ دنيوي.

واتَّفق العلماء على «القياسِ الجلي» كقياس تحريم ضَرْب الوالدَيْن على تحْرِيم التأفيف عنْد من يسمِّي ذلك قِيَاساً.

وهو من الدالِّ بدلالة النصِّ عنْد الحنفية، ومِنْ مفهوم الموافقة عند الشافعية.

وتنوعت آراؤهم في الشرعيَّة؛ حَيْثُ ذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمُتَكَلِّمين وغيرِهم من العلماء المقتفِين آثارَ السَّلَف إلى أن القياسَ حجَّةٌ في الأمور الشرعيَّة وأنه أصْلٌ من أصول الشريعة، به يُسْتدل على الأحْكَام، وذهبوا إلى أنه يجوز التعبُّد بالقياس في الشرعيات عَقْلاً، وإلى هذا ذَهَبَ أبو حنيفة والشافعيُّ ومالكٌ وأحمدُ ـ رحمهم الله تعالى ـ وهو المختار، وحديثُنا هنا في موضعين:

الموضع الأوَّل: في الجواز العقْلِيِّ وعدَمِهِ.

والموضع الثاني: في الوقُوع وعَدَمِهِ.

قال جمهورُ العلماءِ، ومعهم الأئمة الأربعةُ: التعبُّدُ بالقياس جائزٌ عقْلاً.

ويرى القفَّال، وأبو الحُسَين البَصْرِيُّ: أنه يجب التعبد به.

ويرى الشيعةُ والنَّظَّام وبعْضُ المعتزلة: منعَ التعبُّد به.

● حُجَجُ الجُمْهُورِ:

احتج الجمهورُ بالقَطع بالجواز:

قال صاحب «التلْويح»: إن الشارعَ لو قال: إذا وجدت مساواة فَرْعِ الأَصْلِ في عِلَّةِ حُكْمِهِ، فأثْبِتْ فيه مثْلَ حُكْمِهِ، واعمل به مَا لَمْ يلزمْ منه محالٌ لا لنَفْسِهِ ولا لغيره.

وقال محبُّ الدين بن عبد الشَّكُور الهِنْدِيُّ في «مُسَلَّم الثُّبُوت» وشرْحِهِ ما نصه: لنا لوْ كانَ مُمْتَنِعاً، لَلزمَ مَنْ وقوعه محالٌ، ولا يلزم مِنْ إلزامه محالٌ أصْلاً ضرورةً، كيْف، والاعتبارُ بالأمثال من قضيَّة العقْل، وهو يحكُم أن المتماثلاتِ حكمُها واحدٌ، وإنكارُ هذا مكابرةٌ.

مما سبق، يتَّضح لنا أن القياسَ يجُوز التعبُّد به؛ لأنَّه لا يلزم من وقوعِهِ محالٌ

أصْلاً؛ ولأنَّ الاعتبارَ بالأمثال من قضيَّة العقْل، فهو يسوِّي بين المتماثلات في الحُكْم؛ وذلك، لأنَّ المجتهد، إذَا رَأَى الشارع «قد أثبت حكْماً في صورة من الصورة، ورأى هناك معنًى يصْلُح أن يكون داعياً لإثبات ذلك الحُكْم، ولم يَظْهَرْ له ما يُبطلُه بعد البحْث التامِّ، فإنه يغلب على ظنِّه أن الحُكْم ثبت لأجْله، وإذا وُجِدَ هذا المعنى في صورة أخرَى ولم يظهَرْ له أيْضاً ما يعارضه، فإنه يغلِبُ على ظنه ثبوتُ الحُكْم به في حقِّنا، ومن المؤكَّد أن مخالفة حُكْم الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ يوجِبُ العِقَابَ، فالعقلُ يرجِّح فعْلَ ما ظُنَّ به جلبُ المصلحة ودفْعُ المفسدَة على ترْكِهِ، ولا مَعْنَى للجواز العقْلِيِّ سوى ذلك، كما أنَّ التعبُّد بالقياس فيه مصلحَةٌ لا تحْصُل بغيره، وَهِيَ ثوابُ المجتهد على اجتهاده، وإعمالُ عَقله في استخراج علَّة الحُكْم المنصوص عَلَيْه؛ لتعديته إلى محلٍّ آخر، وما كان سبيلاً إلى مصلحة المكلَّف، فالعقل لا يُحِيلُه، بل يُجوِّزه.

● حُجَجُ المُوجِبِينَ لِلْقِيَاسِ:

الموجبون للقياسِ نصُّوا على أن الأحكام لا نهاية لَهَا، فإنها تتجدَّد بتجدُّد الحوادِثِ، والنصوصُ لا تَفِي بها، فيقضي العَقْلُ بوجوبِ التعبُّد بالقياس؛ لئلا تخلو الوقائعُ من الأحكام.

والجوابُ بعد تسليم أن يكون لكلِّ واقعة تشريعٌ: هو أن الذي لا يتناهَى الجزئياتُ لا الأجناسُ، ويجوزُ التنصيصُ على الأجْنَاسِ كلِّها بعموماتٍ تتناولُ جزئياتها، حتى تَفِي بالأحكام كلِّها، مثل قولنا: كُلُّ مُسْكِرٍ حَرامٌ، وكلُّ مطعوم رِبَوِيّ، وكلُّ ذِي نابٍ حرامٌ، إلى غير ذلك، ذكر هذا ابنُ الحَاجِبِ في «مختصره».

إذن القائلون بالوجوب اشتبه عليهِمْ عدم تناهِي الجزئيات بتناهي الأجْنَاسِ، وصرَّحوا بأن الأحكام لا نهايةَ لها، والنصوصُ لا تَفِي بها؛ لذا كان التعبُّد بالقياس واجباً عقلاً؛ لتَشْمَلَ الأحكامُ جميعَ الوَقَائِعِ.

وتحقيقُ المَسْأَلَةِ أنَّ الذي لا يتناهَى الجزئياتُ لا الأجناس، فجزئياتُ الشريعةِ كثيرةٌ لا تُحْصَى؛ لأنها تتجدَّد بتجدُّد الحوادث فيتعذَّر النصُّ على كل جزئيَّة من جزئيات الشَّريعة.

أمَّا الأجناسُ، فيجوز النصُّ عليها بعموماتٍ تكونُ متناولَةً لجزئياتها؛ كقولنا: كلُّ مسكرٍ حرام، وقولنا أيْضاً: وكلُّ ذي نابٍ حرامٌ إلى غير ذلك.

لكنْ يترتَّب على تعميم الأحكام لكلِّ الوقائع؛ أنَّه لا يتأتَّى اختلافُ المجتهدين مع أنَّ اختلافهم رحْمَةٌ، فتفوتُ هذه الرحمة الكثيرةُ، هذا إذا رأيْنَا انحصارَ اختلافِهم في القياسِ، وهو لا ينحصر فيه، بل يجوز اختلافُهم في غيْرِهِ من الظاهر والخفيِّ

والمتشابِهِ، فتختَلفَ الآراء في فَهْم مدلولاتها، وأَخْذِ الحكم الشرعيِّ منها، فلا يترتَّبُ على تعميم الأحْكَام للوقائع عدمُ اختلافِ المجتهدين، وأيْضاً فإنَّ الأحكام الإلهيَّة عنْد شَرْعِها رُوعِيَت فيها مصالحُ العبادِ؛ تفضُّلاً منه ورحمةً، وهي متفاوتة بحَسَب الزمانِ والمكانِ، فلا يُمْكِن ضبطُها إلا بالتفويض إلى الرأي، وإلا خَلَتِ الوقائعُ والأحداثُ عن الأحكام؛ لعدم كفاية العُمُومات.

فلما كانتْ مصالحُ العباد متفاوتةً بِحَسَبِ الزمان والمكان ـ كان للرأيِ فيها مدْخلٌ؛ لأن العمومات لا تنطبقُ علَى كل الحوادثِ مَعَ مراعاةِ تَفَاوتُها.

• حُجَجُ المُنْكِرِينَ لِلْقِيَاسِ ومناقشتها:

احتجَّ المنكرون للقياسِ، فقالوا:

أولاً: القياسُ طريقٌ لا يؤمَنُ فيه الخطأُ، والعَقْلُ يَمْنَعُ من طريقٍ غيرِ مأمونٍ، وعليه، فالقياسُ ممنوعٌ عقلاً.

والجواب: أنَّا لا نسلِّم أن مَنع العقلِ ممَّا لا يُؤْمَن فيه من الخطأ إحالةٌ له وإيجابٌ لنفْيِه، بل معْناه أنَّه مرجِّح للترْك على العَمَل به، والمُدَّعَى هو الإحالَةُ، فهو نصْبُ دليلٍ لا في محلِّ النزاع، ثم إنَّ مثْلَه لا يَمْتَنِعُ التعبُّد به شَرْعاً.

ولو سلِّم أن منْعَ ما لا يُؤمَن فيه الخطأُ إحالةٌ له في الجُمْلَة، فلا نسلِّم أن منْعه ثابتٌ في جميع الصُّوَر، وإنما هو مختص بما لا يَغْلب فيه جانبُ الصواب، وأَمَّا إذا ظُنَّ الصوابُ، وكان الخطأُ مرجوحاً، فلا يمتنع العمل به؛ لأن المظانَّ الأكثرية لا تُتْرَك بالاحتمالات الأقليَّة، ولو تُرِكَتْ المظانُّ الأكثريةُ بالاحتمالاتِ الأقليَّةِ، لتعطَّلَتِ الأسباب الدنيويةُ والأخرويَّةُ؛ إذ ما مِنْ سبب من الأسباب إلا ويَجْرِي فيه ذلك، ويجوز تخلُّف أثره والتضرر به، فالتَّاجر لا يُسَافر، وهو جازمٌ أنَّه يربَح، والمتعلِّم لا يَتْعَبُ في تعلُّمه، وهو يقْطَع بأنَّه يَعْلم ويثمر علمه، إلى غير ذلك من الأمثلة، بل العقْلُ يوجِبُ العَمَلَ عند ظَنِّ الصواب، أما إذا أَمْكَنَ الخطَأُ؛ تحْصِيلاً لمصالِحَ لا تحْصُل إلا به، على ما لا يخفى في تتبُّع موارد الشَّرْع، ومَنْ طلب الجَزْم في التكاليف، عَطَّل أكثرها.

ثانياً: لا يُجوِّزُ العَقْلِ وُرودَ الشَّرْع بالعَمَل بالظَّنِّ؛ لما قَدْ عُلِمَ منه أن الشَّرْع وَرَدَ بمخالفة الظنِّ، وكيْف يتأتَّى الجمْع بيْن إيجاب الموافَقَة وإيجاب المُخَالَفَة.

ويتضح ذلك أوَّلاً: بالحُكْم بالشَّاهدِ الواحِدِ، وإنْ أفاد الظنَّ القويَّ؛ لكونه صادقاً أو للقرائن.

وثانياً: شهادةُ العَبِيدِ، وإن كَثُروا، وَعُلِمَ أنَّهم ديِّنُون عُدُولٌ في الغاية مِنَ التقْوَى، حتى يقوى الظنُّ بشهادتهم.

وثالثاً: رضيعَة في عَشر أجنبيات، فإنَّ كلَّ واحدةٍ على التغيين يُظَنُّ كَوْنُهَا غيْرَ الرضيعة لتحقُّقه علَى تِسْع تقاديرَ، ولا يُتحقَّق خلافُه إلا على تقْدير واحِدٍ، ومَعَ ذَلِكَ فأُمِرْنَا بمخالَفَة الظنِّ، فَحَرُمَ التزوُّجُ بها.

والجواب: أنَّا لا نسلِّم أنَّه عُلِمَ وُرودُ الشرْع بمخالفة الظنِّ، بل المعلومُ خلافُه، وهو ورودُهُ بمتابعة الظنّ؛ كما في خَبَر الواحِدِ، وفي ظاهر الكتاب والسُّنَّة، وأخبار النِّسَاء في الحَيْض والطُّهْر في غَشَيَانِهِنَّ، وما ذكرتموه، إنَّما ينهى فيه عنِ اتباع الظنِّ لمانعٍ خاصٍّ، وهو ورود التعبُّد من الشارع بامتناع العَمَل به، فكان ذلك من الشَّارع لا لعَدَمِ الجوازِ العَقلِيِّ.

وثالثاً: وهو يُنسَب إلى النَّظَام؛ حيث قال: قد ثَبَتَ مِنْ قِبَلِ الشارعِ الفرْقُ بين المتماثِلات والجَمْعُ بين المخْتَلِفَاتِ، وإذا ثَبَتَ ذَلِكَ اسْتَحَال التعبُّد بالقياس.

أما الفرْقُ بين المتماثلات، فمِنْه أنَّ الشارع قَدْ فَرَضَ الغُسْل من المِنيِّ؛ كما أبطل الصوْمَ بإنزاله عَمْداً، وحَرَّم مَسَّ المُصْحَف والمُكْث في المسْجِد والطواف دُون الْبَوْلِ، مع كونهما نجسَيْن خارجَيْن منْ سبيلٍ واحدٍ، أيضاً قَطَعَ السَّارِقَ القَلِيلَ دون غاصِبِ الكثير مع أن جناية الأوَّل أصْغَرُ مِنْ جِنَاية الثاني، وحرَّم النظر إلى العَجُوز الشَّوْهَاء، وأباحَهُ في حقِّ الأَمَةَ الحَسْنَاء.

وأما الجَمْع بين المختلفات، فمِنْه التَّسْوية بَيْن قتْلِ الصَّيْد عمداً وقتله خطأً في الفداء في الإحْرَام، مع كوْن العَمْد جنايةً كاملةً دون الخَطأ، ومنْه التسْوِيَةُ بيْن الزنا والرِّدَّة في القَتْل مع كوْنِ الثاني أَكْثَر كبيرةً من الأوَّل، ومنه التسوية بَيْن القاتلِ خطأً والواطِيء في الصَّوْم، والمظاهِرِ عنِ امرأتِهِ في إيجاب الكفَّارة عليهم، وإذا ثَبَتَ كُلُّ ذلك اسْتَحَال التعبُّد بالقياس؛ لأن القياس يَقضِي بثبوت الجَمْع بيْن المتماثلاتِ والفَرْقِ بيْن المُخْتَلِفَات.

والجوابُ عن ذَلِكَ: أنَّ المتماثلات لَيْسَت متماثلةً مِنْ كُل وجهٍ؛ لجواز اختلافِهَا في المَنَاط، وإنَّما يجب اشتراكُها في الحُكْم إذا كان ما به الاشْتراكُ يَصْلُح علَّةً للحُكْم، ليصلُحَ جامعاً، ولا يكونُ له معارضٌ في الأصل، هو المقتضي للحُكْم دون هذا، وليس هناكَ معارضٌ في الفرْع أقوى يقتضي خلافَ ذلك الحُكْم، ولا شر من ذلك موجودٌ فيما ذَكَر من الصُّوَر المتقدِّمة؛ لجواز عدم صلاحية ما توهَّمه المعترضُ جامعاً، أو وجود المعارِضِ له في الأصْل أو في الفَرْع.

وأما قضيَّة الجَمْع بين المختلفاتِ، فلجواز اشتراكِها في مَعْنىً جامع يصلح أن يكونَ علَّةً للحكم؛ فإن المختلفات لا يمتنع اشتراكُها في صفاتٍ ثبوتيَّةٍ وأحكام، وأيضاً، يجوز اختصاصُ كلٍّ بعلةٍ تقتَضِي حُكْمَ المخالف الآخَرِ، فَإِنَّ العِلَلَ المختلِفَةَ لا

يمتنع أن تُوجِبَ في المحال المختلفة حُكْماً واحداً.

ورابعاً: القياسُ يُفْضِي إلَى الاخْتلافِ، وكلُّ ما يفضي إلى الاختلافِ مردودٌ، **أما المقدّمة الأولَى**، فلاختلافَ الأنظار والقرائِحِ؛ كما هو الواقعُ المشاهَد.

وأمّا الثانية؛ فلقوله عَزَّ وَجَلَّ: **﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندَ غَيْرِ اللَّهِ، لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾** [النساء: ٨٢]، وذلك في مَعْرض المَدْح بعْد الاختلافِ المُوجِب للردِّ، دلَّ هذا على أن ما هو مِنْ عنْد الله لا يُوجَدُ فيه اختلافٌ، فما يوجد فيه اختلافٌ لا يكونُ مِنْ عنْد الله، فحُكْم القياس للاختلافِ الكثيرِ الحَاصِل فيه لا يكونُ مِنْ عند الله؛ وكلُّ حُكْمٍ لا يكونُ من عنْد الله، فهو مردودٌ إجْماعاً.

والجوابُ: أن الاختلافَ المنفيَّ في الآية هُوَ التناقُضُ أو الاضطرابُ المُخِلُّ، والإعجازُ الذي لأجْله وقَع التحدِّي والإلزام بكَوْنه من عنْد الله، لا الاختلافُ في الأحْكام الشرعيَّة، فإنَّه ثابت وواقعٌ لا يمكن إنْكاره على أنَّ القياسَ كاشِفٌ ومُظْهِر عمَّا هو من عنْد الله لكنْ ظَنّاً.

وخامساً: القياسُ يُفْضِي إلَى التناقُضِ الباطِلِ، فيكون باطلاً، وتوضيح ذلك أنَّه يجوز أنْ تَتَعارضَ علَّتان تقْتَضِي كل منهما نقيضَ حُكْم الأُخْرَى، وحينئذٍ يجبُ اعتبارهما وإثباتُ حكمهما؛ لأنَّه المَفْرُوضُ، فَيَلْزَم التناقض.

والجوابُ: أن هذا الفَرْض إمَّا في قائِسٍ واحِدٍ، وفي متعدِّدٍ، فإن كان القائِسُ واحداً، رُجِّح بطريقٍ من طُرُقِ الترجيح، فإن لَمْ يَقْدِرْ على التَرْجِيح، فإما أن يتوقَّف فلا يَعْمَل بهما، كأنه لا دَلِيلَ علَيه، لتعذُّر ثبوتِ الحُكْم الذي شَرْطُه عَدَمُ وجود المُعَارِض المقاوم، وبهذا صرَّح كَثِيرٌ مِنَ العُلَمَاء.

وإمَّا أنْ يخيَّر، فيعمل بأيِّهما شاء، وإلَيْه ذهب الشافعيُّ وأحمدُ ـ رضي الله عنهما ـ أمَّا إذا تعدَّد القائِسُون، فلا تناقض؛ إذْ يَعْمَل كلٌّ بقياسه.



«وُقُوعُ الْقِيَاسِ وَعَدَمُهُ»

قد تقدَّم فيما سَبَقَ الخلافُ في جواز التعبُّد بالقياسِ وَعَدَمِهِ، وأوْضَحْنا حجَّة كلِّ فريقٍ، وذهبْنا إلى أنَّ القوْل الصحيح هو القولُ بالجَوَازِ.

والآنَ نعرِضُ آراء العلماءِ في وقُوع التعبُّد بالقياسِ وعَدَمِهِ، والمذهَبِ الراجِح منْهما، وعلَيْه فَنَقُول: إنَّ القائلين بجواز القِياسِ، كلُّهم قَالُوا بوقوعه إلا دَاوُدَ الظَّاهِرِيَّ والقاسانيَّ والنهروانيَّ، فإنهم وإنْ جوَّزوا التعبُّد به عقلاً، لكنَّهم منَعُوه سَمْعاً.

ويُرْوَى عن داودَ الظاهريِّ إنكَارُ القياسِ في العِبَادَاتِ فقَطْ دونَ غَيْرِهَا من المُعَامَلاتِ، ويُرْوَى عن القاسانيِّ والنهروانيِّ؛ أنهما قالا بوقوعِ القِيَاسِ، إذا كانت العلَّة منصُوصَةً، ولو إيماءً، وأنكرا فيما عدا ذلك، ولَئِنْ ثَبَتَ هذا عنهم، يكون أخصَّ من الرواية الأولَى عنهم.

والذين ذَهَبُوا إلى وقُوع التعبُّد بالقياس اختلفوا في دليل ثُبُوته، فالأكْثَر منهم عَلَى أنّه واقعٌ بدليلِ السَّمْع، وفريقٌ من الحنفية والشافعيةِ قالُوا بوقوعه بالعَقْل مع دليل السَّمْع، ثم اختلف القائلُون بِوُقُوعِهِ بدليل السَّمْعِ في أنَّ دليله قطعي أو ظني؛ حيث يرى الأَكْثَرُ مِنهم أنّه قطعي خلافاً لأبي الحُسَيْن البصريِّ، فإنه عنده ظني، ولا ينافي هذا ما ثَبَتَ عنه فيما تقدَّم من القول بوجُوبِ التعبُّد بالقياس؛ إذ لا مانِع مِنْ أنَّ الشيْءَ يجبُ أولاً، ثم يقع، فَيَجُوز أن يكون وجُوبُه قطعياً، ووقُوعُه مظْنُوناً.

ولِقَائِلٍ أن يقول: إنَّ معنى وجوبِ التعبُّد عنده أنّه يجب على الشارِع أو منه؛ نَظَراً إلَى الحكْمَة الأزليَّة الثَّابِتَة لَهُ، وما يجب على الشَّارع أو منه يقع قطعاً، فقَطعيَّة الوجوب ملزومُ قطعيَّة الوُقُوع، ومنافِي اللازم منافٍ للمَلْزُوم، فَلَزِمَ التنافي، والجوابُ عن الإيرادِ المتقدِّم أن القطْع بالوقوع عنْده بالعَقْلِ، وأمَّا السَّمْعُ الدالُّ علَيْه فظني؛ بمعنى أنه لم يَقُلْ بظَنِّيَّةِ الدليلِ السَّمْعِيِّ الدالِّ علَيْه فقط.

❀ ❀ ❀

● أَدِلَّةُ وُقُوعِ الْقِيَاسِ سَمْعاً وَعَقْلاً وَحُجِّيَّتُهُ:

احتجَّ القَائلُون بوقوعِ القياسِ وحُجِّيَّتُهُ بالكتابِ، والسُّنَّةِ، والإِجْمَاعِ، والدليل العقليِّ.

*** أدلَّة الكِتَابِ:**

فلقوله ـ تعالى ـ: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾** [الحشر: ٢].

وجهُ الدَّلالَةِ فيه: أنَّ الاعتبار معْنَاه ردُّ الشيْءِ إلَى نظيره بأنْ يُحْكَم علَيْه بحُكْمه، وهذا يَشْمل القياسَ العقليَّ والشرعيَّ والاتِّعَاظِ، والآيَةُ إنَّما سيقت للاتعاظِ فتكُون دلالتها على القياسِ بطريق الإشَارَة، وعلى الاتِّعاظ بالعِبَارَةِ؛ لأنَّ الاتِّعَاظ يكون ثابتاً بطريق المنْطُوق مع أنَّ سياق الكلام لهُ، والقياسُ الشرعيُّ يكون أيْضاً ثابتاً بطريق المنطوق من غيْر أنْ يكون سياقُ الكَلام له.

وقد يقولُ قائلٌ: إنَّ الاعتبار ظاهرٌ في الاتِّعاظ لأمْرَيْن:

الأَمْرُ الأَوَّلُ: النَّظَر إلَى خُصُوصِ السَّبَبِ الَّذِي ترتَّب عَلَيْه هذا الحُكْم، فإنَّ السَّبب في الأَمْرِ بِالاعْتِبَارِ هُوَ الاتِّعَاظِ بما يفعل الله ببني النَّضِير بسَبَب ما فَعَلُوا من العدوان.

والأمرُ الثَّانِي: عدمُ مناسَبَة صدْرِ الآية للقياسِ الشرعيِّ، لأنَّه يَصِيرُ المعْنَى حينئذٍ: «يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ» فقيسُوا الذرة على البر مثلاً، وهذا معْنىً بعيدٌ ينبُو عنه ظاهرُ الآية، فيُصَان كلامُ البَارِي تعالَى عَنْ مِثْلِ هذا.

والجوابُ: أنَّ العبْرَة بعُمُوم اللَّفظ لا لخصوص السَّبَب، وبهذا الجوابِ انْتَفَى كَوْنُ الاعتبار ظَاهِراً في الاتِّعَاظ، وانتفَى أيضاً بَعْد تَرْتِيبِ القياسِ الشَّرْعِيِّ عَلَيْه، وهو قياس الذرة على البرّ مثلاً؛ إذِ المُرَتَّب على هذا السَّبَب المذكورِ الاعتبارُ الأعَمُّ من قياسِ الذرة على البر مثلاً، أي: فَاعْتَبِرُوا الشيْءَ بنظيره في مناطه في المثلات وغيرها، وهذه القاعِدَةُ تكون مُسلَّمَةً، إذا لم يكنِ الاعتبارُ معْناه الاتِّعَاظ.

وقد يُقَال: إنَّ الاعتبارَ هُوَ الاتِّعَاظ لوضعِهِ لهُ أو لغلبته فيه، وهو الظاهر، ويكون القياسُ في هذه الحالة ـ أي: في حالة ما إذا قلْنا: إنَّ الاعتبار معناه الاتعاظ ـ يكون ثابتاً بطريق دلالة النصِّ التي تُسمَّى فَحْوَى الخِطَابِ.

فقدْ قال الله تعالَى في سورة الحَشْر: ﴿**هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا، وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ، يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ، فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾ [آية: ٢]، حيْثُ ذكر الله هلاكَ قوم؛ بناءً على سببٍ هو اغترارُهُمْ بالقوَّة والشَّوْكَة، ثم أمر بالاعتبار؛ ليُكَفَّ عن مثل ذلكَ السببِ؛ لئَلا يترتَّب عليه مثْلُ ذلك الجَزَاء؛ كأنَّ الله تعالى يقول: اجْتَنِبُوا عَنْ مِثْل هذا السَّبَب؛ لأنَّكم إنْ أتَيْتُمْ بمثله، يترتَّب علَى فعْلكم مِثْلُ ذلك الجزاءِ، فدُخُولِ فاءِ التعليل علَى قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا**﴾ جعَلَ القضيَّة المَذْكُورة عِلَّةً لوجُوبِ الاتِّعاظ؛ بناءً على أن العلْمَ بوجوبِ السَّببِ يوجِبُ الحكْم بوجود المسبب، وهو معنى القياسِ الشرعيِّ، وقد فُهِمَ هذا المعنى من لَفْظ الفَاءِ التي للتعْلِيلِ، فيكون مفهوماً بطريق اللُّغَة، فيكون دلالةَ نَصٍّ، ودلالةُ النَّصِّ مقبولة اتفاقاً، فلا يلزم الدَّوْرُ، وهو إثبات القياس بالقياس.

جماعُ القَوْلِ: أنه، إذا أُرِيدُ بالاعتبارِ ردُّ الشيْءِ إلى نظيره، تكون الآيَةُ دالَّةً عَلَى القياسِ بطريقِ الإِشَارَةِ، كما تقدَّم بيانه، وإذا أُرِيدَ به الاتِّعاظ يكونُ القياسُ ثابتاً بدَلالة النصِّ التي تُسمَّى فحْوَى الخطاب.

والقولُ بأن الأمْر بالاعتبار يَحْتَمِلُ أنْ يكون للنَّدْبِ، فلا يثبت به وجوبُ العَمَل بالقياس، ويَحْتَمِلُ أن يكون للحاضِرِينَ فقط، فلا يثبت لغيرهم، ويحْتَمِلُ أن يكون للمَرَّة، فلا يثْبُت به التَّكْرَار، وأنْ يكونَ ثَابِتاً في بعْض الأحْوال والأزْمِنَة، فلا يكون حجَّةً على الإطْلاق.

كلُّ هذه احتمالاتٌ مردودةٌ، فإنَّ «اعتبروا» معناه: افْعَلُوا الاعتبار على سَبِيلِ الوجُوبِ؛ إذِ الأَصْلُ في صيغة الأَمْر أنْ تكون للوجوبِ، وهو عام يشْمَل الحاضِرِينَ وغَيْرَهم.

وكونه للمرَّة ـ على خلافِ أوامِرِ الشَّريعة الغرَّاء، فهي عامَّةٌ في كل زمانٍ ومكانٍ غَيْرُ خاصَّة بقَوْم دون آخرين فلا عبرة بهذه الاحتمالاتِ؛ لأنَّ التمسُّك بها يؤدِّي إلى إهْدَار كثيرٍ من النصوصِ الشَّرعيَّة؛ ولا يجوز إهدارُ نَصٍّ بحالٍ من الأحوال، فدلَّت الآيةُ علَى حجِّيَّة القياس، ثم اختلف القائِلُون بذلك في أنَّ إفادتها قطعيَّةٌ أو ظنِّيَّةٌ؛ حيْث صرَّح بعض العلماء إلَى أنَّها ظنِّيَّة، فهي لا تُفِيدُ إلا الظنَّ، وأُورِدَ عَلَيْه بأنَّه كيْف يصحُّ القول بظنيتها معَ أنَّها من الأُصُولِ الَّتِي ينبغي ألا يكتفي فيها بالظَّنِّ.

وَرَدَّ البيضاويُّ عَلَى ذلك في «المنْهَاج» بما يفيد الاعْتراف بأنَّها ظنِّيَّة؛ حَيْثُ قال: «قلْنا: المقْصُود العَمَل، فَيَكْفِي الظَّنُّ».

وتوضيحُ ذلك أنَّ هذه المسْأَلَةَ، وإنْ كانَتْ منَ الأُصُول إلا أن المقْصُود منْها العَمَل؛ إذِ المقصُود من حجِّيَّة القياس العملُ بمقتضاه، فهي وسيلةٌ إلى الأحكام العمليَّة، فاكْتُفِي فيها بالظنِّ، كما اكْتُفِي به في المقْصُود منها، ولَيْسَتَ منَ الأصول المقصود بها التعبُّد في ذاتها، مثل عقائد التوحيد، فإنَّ المقصود اعتقادُها اعتقاداً جازِماً عنْ دليلٍ، فلا تثبت إلا عنْد الدليل القطعيِّ.

وصرَّح الجمهورُ أنَّها قطعيَّةٌ، فهي لا تحتمل احتمالاً يؤيِّده الدليلُ، والاحتمالاتُ القائمةُ لا يؤيِّدها بُرْهَانٌ، فلا تنافي القطعيَّة.

والظاهِرُ: أنَّ الاحتمالاتِ قويةٌ، فالحقُّ أنَّها تفيد الظنَّ على أنَّ مَنْ ذهَب إلى قطعيَّة المسْأَلة، وهِيَ كَوْنُ القياس حجَّةً لا يقولُ: إنَّ كل دليلٍ علَيْها قطعيٌّ، بل يقول: إنَّ مجموع الأدلَّة يفيدُ القطْع بها، وذلكَ كافٍ.

وخلاصةُ القَوْل: أنَّ هنا أمرين.

الأَوَّل: دلالةُ الأدلَّة السمعيَّة على حجِّيَّة القياسِ، هَلْ هي قطعيَّة أو ظنِّيَّةٌ؟

والثاني: كونُ القياسِ حجَّةً، هل هو قطعي أو ظني؟

فالجمهور ذهب إلى أن الأدلة السمعية قطعيَّةٌ، وكذا المسألة، وذهب أبو الحسين البصري إلى أن المسألةَ قطعيةٌ، والأدلة السمعيَّة ظنيةٌ، والقطْع بالوقوع عنْده بالأدلَّة العقْليَّة؛ ولذا ضم إلى الأدلَّة السمْعيَّة الأدلَّة العقْليَّةَ لإثبات القَطْع.

• أَدِلَّةُ السُّنَّةِ المُطَهَّرَةِ:

أَمَّا السُّنَّةُ، فما رُوِيَ عن معاذِ بْنِ جَبلٍ ـ رضي الله عنه ـ: «أَنَّ رسول اللَّهِ ﷺ لمَّا بعثَهُ إِلَى اليَمَنِ قال: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ لكَ قَضَاءٌ؟

قال: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟

قال: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَم تَجِدْ في سُنَّةِ رسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي ولا آلُو، قال: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ على صَدْرِهِ، وقال: الْحَمْدُ لله الذي وَفَّقَ رَسُولَ رسولِ اللَّهِ لما يُرضي رسولَ اللَّهِ»[1] فَهَذَا يدل بوضوح على أن الاجْتِهَادِ بالرأي جائزٌ عند عدم وجودِ نصٍّ من الكتابِ والسُّنَّةِ، ولأَنَّهُ لو لم يكن القِيَاسُ حجةً، لأنكر عليه النبي ﷺ ذلك وَلَمَا حَمِدَ اللَّهَ.

وبعضهم أورد عليه أنَّ الاجتهادَ بالرأيِ غَيْرُ منحصرٍ في القياس، كتأويلِ الظَّاهِرِ، أَوِ الخَفِيِّ، أَوِ المُشْكَلِ وغيره.

والجوابُ على هذا: أنَّ الكلام فيما لم يُوجَدْ فيه نص من الكتابِ، أو السُّنَّة، أمَّا الظاهِرُ والخفيُّ والمُشْكَلُ، فَمِنَ الْكِتَابِ.

أَمَّا إِذَا سَلَّمْنَا أن الاجتهادَ بالرأيِّ غير منحصر في القياسِ، بل يشمله وغيره، فَهُوَ إِذَنْ فردٌ منه وداخل فيه، فالاجتهادُ بعمومه مُتَنَاوِلٌ لَهُ.

قد يَقُولُ قائل: إنَّ الحديثَ خَبَرُ آحَادٍ، فلا يفيدُ إلا الظَّنَّ، ومثله لا يكفي في إثبات الأُصُولِ.

قال مُحِبُّ الدينِ الهنديُّ في «مُسَلَّمِ الثُّبُوتِ»: إِنَّه خبرٌ مشهورٌ يفيد الطمأنينةَ، وهو فوق ظَنِّ الآحَادِ؛ لأَنَّهُ يقين بالمعنى الأَعَمِّ المذكور، وَبِمِثْلِهِ يصحُّ إثباتُ الأصلِ.

وقد ورد في السُّنَّةِ الصَحِيحَةِ الثَّابِتَةِ أن الصحابة ـ رضوان اللَّهِ عليهم ـ قَدِ اجتهدُوا في كثير من الأَحْكَامِ في زمن النبيِّ ولم ينكر عليهم ذلك، فَمِنْ ذلك أنه أمرهم أَنْ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: ٥/ ٢٣٠، وأخرجه الدارمي في السنن: ١/ ٦٠، «المقدمة»، باب «الفتيا وما فيه من الشدة»، وأخرجه أبو داود في السنن: ١٨/٤، «كتاب الأقضية» (١٨)، باب «اجتهاد الرأي» (١١)، الحديث (٣٥٩٢)، واللفظ له، وأخرجه الترمذي في السنن: ٦١٦/٣، كتاب «الإحكام» (١٣)، باب «ما جاء في القاضي» (٣) الحديث (١٣٢٧).

يُصَلُّوا العصر في بَنِي قُرَيْظَةَ فاجتهد بعضهم، وصلاها في الطريق، وقالوا: لَمْ يُرِدْ مِنَّا التَّأْخِيرُ، وَإِنَّمَا أراد سرعَةَ النُّهُوضِ، فنظروا إلى المعنى؛ وهؤلاء سلفُ أصحاب المَعَانِي والقِيَاسِ، واجتهد البعض الثاني، وَأَخَّرُوها إلى بَنِي قُرَيْظَةَ فصلوها ليلاً فَنَظَرُوا إلى اللَّفظِ؛ وهؤلاءِ سلفُ أهل الظَّاهر.

أيضاً اجتهد الصحابيان اللذان خرجا في سَفَرٍ فَحَضَرَتِ الصلاةُ وليس معها ماءٌ فَصَلَّيَا، ثم وَجَدَا الماء في الوقت فأعاد أحدهما، ولم يُعِدِ الآخَرُ فصوَّبَهُمَا النبي، وقال لِلَّذِي لم يُعِدْ: أصبتَ السُّنَّةَ، وأجزَتْكَ صلاتُكَ.

وقال للآخر: «لكَ الأجرُ مرتينِ».

ولما قاس مجزرٌ المدلجيُّ وَقَافَ، وحكم بِقِيَافَتِهِ على أن أقدام زيد وأُسَامَةَ ابنه بعضها من بعض، سُرَّ بذلك رَسُولُ الله حَتَّى ظهرت أَسَارِيرُ وَجْهِهِ من صِحَّةِ هذا القياس وموافقته للحق، وكان زيدٌ أبيضَ وابنُه أسامة أَسْوَدَ، فألحق مجزرٌ المدلجيُّ الفرعَ بأصله، ولم يَعْتَبِرْ وَصْفَيِ السَّوَادِ، والبياضِ: اللَّذَيْنِ لا تأثير لهما في الحُكْمِ.



● أَدِلَّةُ الإِجْمَاعِ:

لقد كان أصحابُ رسولِ اللَّهِ يَجْتَهِدُونَ في النوازِلِ؛ كما كانوا يَقِيسُونَ بعضَ الأَحْكَامِ على بَعْضٍ فيما لم يجدوا فيه نصّاً من الكتاب والسُّنَّةِ، وكانوا يعتبِرُونَ النظيرَ بنَظيره، وقد تواتَرَ ذلك عنهم، وَإِن كانت تفاصيلُ أعمالهم آحاداً، فَإِنَّ الْقَدْرَ المُشْتَرَكَ متواترٌ، والعادةُ مَاضِيَةٌ في مثله بوجود القاطع بِحُجِّيَّتِهِ والعلم به، فَهَذَا استدلالٌ في الحقِيقَةِ بالقاطِعِ الذي كان عِنْدَهُمْ وعملهم شَائِعاً ذَائِعاً دليلٌ عليه، وقد شَاعَ بينهم الاحْتِجَاجُ به، والمباحَثَةُ وَالتَّرْجِيحُ فيه عند المُعَارَضَةِ بلا نكير من واحد منهم، والعادَةُ تَقْضِي بأن السكوت في مثله من الأصول العامة المُلْزِمَةِ لِلْعَمَلِ بِهَا، وهذا استدلال بنفس إجماعهم، على الحُجِيَّةِ، فإنهم عملوا بِهِ، واسْتَدَلُّوا به من غير نَكِيرٍ.

فمن ذلك: عُدُولُ الصَّحَابَةِ ـ رضي اللَّهُ تعالى عنهم ـ إلى رَأْيِ أبي بكر الصديق ـ رضي الله تعالى عنه ـ في قِتَالِ بني حَنِيفَةَ على أخذ الزكاة منهم؛ حيث كان الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عنهم ـ مختلفين، فمنهم من يرى المُسَالَمَةَ لقُرْبِ موت النبي ﷺ وانْكِسَار في

المسلمين حصل بسببه، ومنهم من يرى القتَالَ عليها قياساً على الصَّلاةِ؛ لِئَلا يُحَسَّ منهم بالضعف والانكِسَار فَيُطْمَع فيهم، وكان مِمَّنْ يرى القتال: أَبُو بَكْرٍ ـ رضي الله عنه ـ، فرجَعُوا إليه وَسَلَّمُوا قياسَهُ، وَرُوِيَ عنه أنه قال: واللّهِ لأُقَاتلنَّ مَنْ فَرَّقَ بينَ الصَّلاةِ والزَّكَاةِ، رواهُ الشيخان.

ويعتبر هذا إجماعاً منهم على حُجِّيَّةِ القياسِ؛ كما وَرَّثَ الصديقُ ـ رضي الله عنه ـ أُمَّ الأُمِّ دون أُمِّ الأَبِ فقيل له: تركتَ الَّتِي لو كانت هي الميتة لورثت ابْنُ ابْنِهَا الكُلَّ، فشركَهَا في السُّدسِ على السَّوَاءِ، وَوَرَّثَ عمرُ ـ رضي الله عنه ـ المطلقة ثلاثاً في مرض زوجها مرض الموت قِيَاساً على الفَارِّ؛ كما رَجَعَ ـ رضي الله عنه ـ في مَسْأَلَةِ قَتلِ الجمَاعَةِ بالواحِدِ إلى رأي عليٍّ ـ كرَّم اللّهُ وجهَهُ ـ حين قال له: أَرَأَيْتَ لو اشترك نفرٌ في السَّرِقَةِ أكنت تَقْطَعُهُمْ؟ فقال: نعم، فقال: هكذا هنا، ففيه قياس قتل الجماعة بالواحد على قطع الجماعة الذين اشتركوا في السَّرِقَةِ.

وقال عثمان ـ رضي اللّهُ عنه ـ لعمر ـ رضي الله عنه ـ: إِنِ اتَّبَعْتَ رأيك فَسَدِيدٌ، وإن تتبع رأي من قبلك فَنِعْمَ الرَّأْيُ، فقد جوز العمل بالرأي، وقاس عليّ ـ كَرَّمَ اللّهُ وجههُ ـ الشَّارِبَ على القاذِفِ في الحدِّ، وأجمعُوا عليه.

قال الزُّهريُّ: أخبرني حميدُ بنُ عبد الرحمن بنِ عوفٍ عن وبرةَ الصَّلْتِيِّ قال: بعثني خالدُ بنُ الوليدِ إلى عُمَرَ فأتيته، وعنده علي وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف فيتكئُونَ في المسجد، فقلت له: إن خالدَ بنَ الوليدِ يقرأ عليكَ السَّلامَ، ويقول لك: إن النَّاسَ قد انْبَسَطُوا في الخَمْرِ وَتَحَاقَرُوا العقوبَةَ فما ترى؟ فقال عُمَرُ: هم هؤلاءِ عندك؟ قال: فقال عليّ: أَرَاهُ إذا سَكِرَ هَذَى، وإذَا هَذَى افْتَرَى، وعلى المفتري ثَمَانُونَ فاجْتَمَعُوا على ذلك، فقال عُمَرُ: بلِّغ صاحبَكَ ما قالوا، فضرب خالدٌ ثمانين، وضرب عمر ثمانين.

ومن ذلك قول عَلِيّ ـ كَرَّمَ اللّهُ وجْهَهُ ـ: اجتمع رأيي ورأيُ عمرَ ـ رضي الله عنه ـ في أُمَّهَاتِ الأولاد أَلا يُبَعْنَ ثم رأيت بيعهن، فقال له قاضيه عَبِيدَةُ السَّلْمَانِيُّ: يا أميرَ المُؤْمِنِينَ رأيك مع رأي عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وَحْدَكَ، فقد جوز العمل بالرأي، ومن ذلك أَنَّهُمْ اختلفوا في توريثِ الجَدِّ مع الإِخْوَةِ بالرأي؛ حيث روى الإمام أَبُو حنيفَةَ في مسنده عن أمير المؤمنين عَلِيّ ـ كَرَّمَ اللّهُ وجهه ـ قال لعمر ـ رضي الله عنه

ـ حين شَاوَرَ في الجَدِّ مع الإخوة أنه قال: أرأيت يا أميرَ المؤمنين لو أَنَّ شَجَرَةً نَبَتَتْ، فانشعب منها غصن، فانشعب من الغصن غُصْنَانِ، أَيُّهُما أَقْرَبُ من أحد الغصنين، أصاحبه الذي خرج منه أم الشجرة؟

وقال زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ؛ لو أن جَدْولاً انبعث منه ساقية ثم انبعث من السَّاقِيَةِ ساقيتان أَيُّهُمَا أَقْرَبُ إحدى الساقيتين إلى صاحِبَتِهَا أم الجَدْوَلِ، ومقصودهما بذلك توريث الأَخِ مع الجَدِّ قِيَاساً على توريث العصباتِ الأخيرين بجامع القُرْبِ في القَرَابَةِ والشَّجَرَةِ والجَدْوَلِ تمثيل لِقُرْبِ القَرَابَةِ.

وذهب عُمَرُ ـ رضي الله عنه ـ إِلَى أَنَّ الجَدَّ أولى بالمِيراثِ من الإِخْوَةِ، ويقول: واللَّهِ لو أَنِّي قضيته الْيَوْمَ لبعضهم أقضيت به للْجَدِّ كله، ولَكِنْ لَعَلِّي لا أُخَيِّب منهم أحداً، ولَعَلَّهُمْ أن يكونوا كُلُّهُمْ ذوي حق، فَرَجَعَ إلى هذا القِيَاسِ وَوَرَّثَهُم مع الجَدِّ، فيكون توريثهم مع الجَدِّ قياساً.

يتضح مما تقدم أَنَّ الصحابَةَ ـ رضي الله تعالى عنهم ـ قَاسُوا الوقائِعَ والأحداث بنظائرها وَشَبَّهُوهَا بِأَمْثَالِهَا، وَرَدُّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وبذلك فَتَحُوا للعلماءِ باب الاجتهاد وَنَهَجُوا لهم طريقه، وبينوا لهم سبيله.

وهل يَشُكُّ عاقلٌ في أن النبي ﷺ لما قال: «لا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ».

إِنَّمَا كان ذلك؛ لأن الغضب يهوش عليه فكره، ويمنعه من كمال الفَهْمِ والإِدْرَاكِ ويحولُ بينه وبين استيفاءِ النَّظَرِ والتحقيق، ويُعْمِي عَلَيْهِ طريقَ العلمِ وَالْقَصْدِ، فَإِذَا وجد هذا المعنى في فرد آخر يكون داخلاً في النَّهْيِ بِالقِيَاسِ، وذلك كالهَمِّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع والظمأ الشديدين، وشغل القلب المانع من الفهم، فمن قَصَرَ النَّهْيَ عَلَى الغضب دون غيره من كل ما يوجد فيه المعنى الذي لأجله النهي، فقد قَلَّ فَهْمُهُ وَفِقْهُهُ، وفاته أن التَّعْوِيلَ في الأحكام على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وَإِنَّمَا هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها مُرَادُ المُتَكَلِّمِ، فالحديث دَلَّ على الغضب، وليس هو المقصود بالذات وجده حتى لا يلحق به غيره، بل كل ما وجد فيه العلة التي نهى عن الغضب لأجلها كان ملحقاً بِهِ.

❀ ❀ ❀

• الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ:

وَخُلاصَتُهُ: أَنَّ المُجْتَهِدَ إِذَا غَلَبَ على ظَنِّهِ كَوْنُ الحكم في الأصل مُعَلَّلاً بالعلة الفلانية ثم وجدَ تِلْكَ العِلَّةَ بعينها في الفرع يحصل له بالضَّرُورَةِ ظَنُّ ثبوتِ ذَلِكَ الحكم في الفَرْعِ وحُصُولُ الظَّنِّ بالشيء مُسْتَلْزِمٌ لِحُصُولِ الْوَهْمِ بِنَقِيضِهِ، وحِينَئِذٍ فلا يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْمَلَ بالظَّنِّ والوَهْمِ؛ لاسْتِلْزَامِهِ اجتماع النقِيضَيْن، ولا أن يَتْرُكَ العملَ بِهِمَا لاسْتِلْزَامِهِ ارْتِفَاعَ النقيضَيْنِ، ولا أن يَعْمَلَ بالوهْم دونَ الظنِّ؛ لأنَّ العملَ بالمرجوحِ مع وُجُودِ الراجِحِ ممتنعٌ عَقْلاً وشَرْعاً، فتعيَّنَ العملُ بالظَّنِّ، ولا معنَى لوجُوبِ العمَلِ بالظَّنِّ إلا إِثْبَاتُ القياسِ على سبيلِ المِثَالِ: إِذْ غلبَ على ظنِّ المُجْتَهِدِ أن حكْمَ الخَمْرِ معلَّلٌ بالإِسْكَارِ، ثم وجد تلك العِلَّةَ بِعَيْنِهَا في النَّبِيذِ، فإنَّهُ يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في النبيذ، وحُصُولُ الظَّنِّ بثبوت الحكْم في النبيذِ مُسْتَلْزِمٌ لحُصُولِ الوهْمِ بنقيضِهِ، وحينئذٍ لا يُمْكِنُهُ أَنْ يَعملَ بهِمَا، ولا أن يتْرُكَ العملَ بهما، ولا أن يعمل بالمرجوح دون الراجح لما تَقَدَّمَ، فتعيَّنَ العمل بالظنِّ وهو القياس، فَثَبَتَ أن القِيَاسَ حُجَّةٌ من الحُجَجِ الشَّرْعِيَّةِ لاستفادَةِ الأَحْكَامِ.



«حُجَجُ المَانِعِينَ لِلْقِيَاسِ»

اسْتَدَلَّ المَانِعُونَ للقياس بأدلَّةٍ نَقْلِيَّةٍ وعقليَّةٍ، وتمسَّكُوا بظاهِرِهَا، فنحن نعرضُهَا مع الردِّ على كل دليل من أدِلَّتِهِمْ، فمن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] أي: بَيَاناً لكل ما شرع لكم مما يَنْفَعُكُم في أمر دِينِكُم ودنياكم، فكلُّ شَيْءٍ مشروع في الكتاب، وما ليس مشروعاً فيه، فيبقى على النفي الأَصْلِيِّ، وحينئذٍ يكون إثباتُ القِيَاسِ بما ليس في كِتَابِ اللَّهِ، فيكونُ مُنَافِياً للشرع، فلا يصحُّ العملُ بِهِ.

والجواب على ذَلِكَ: أَنَّ المُرَادَ بالكتَابِ اللَّوْحِ المَحْفُوظُ، وهو مُشْتَمِلٌ على كل شَيْءٍ، والقياسُ شيء من تلك الأَشْيَاءِ التي ذكرت فيه.

ويزيد من الكِتَابِ اللفظ المنزل على محمد المُتَعَبَّدِ بِتِلاَوَتِهِ، وَأَن مَا ثَبَتَ بالقياسِ مضاف إلى الكتاب؛ لأن القِيَاسَ مُنَزَّلٌ في كتاب اللَّهِ نصاً، أو دِلاَلَةَ ذَلِكَ أنه نظير

الاعتبار والمأمور به في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ فالعمل بالقياس عمل بالكتاب في الحقيقةِ، أو لأن الكتاب دَلَّ على وُجوبِ قَبُولِ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ لقوله تَعالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقول الرسول دَلَّ على حُجيَّةِ الْقِيَاسِ، فكان كتاب الله دالاً على حجيَّةِ القِيَاسِ، فالقرآنُ نَزَلَ تِبْيَاناً لكل شَيْءٍ، لكن إجمالاً لا تفصيلاً؛ لانْعِدَامِ تفصيل الكُلِّ فيه قطعاً، فيفصل بالاجتهاد.

وعليه فالمُرَادُ بما تقدم: أنَّ الكتاب بيانٌ لكل شيْءٍ، وذلك إمَّا بدلائل ألفاظه من غير واسطة، وَإِمَّا بواسطة الاستنباط منه، أو دلالته على السُّنَّةِ والإِجْمَاعِ الدالين على اعتبار القياس، فالعَمَلُ بالقياسِ عمل بما بَيَّنَهُ الكتاب لا أنه خَارِجٌ عنه، ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

فَهُوَ صَرِيحٌ في أَنَّ الرَّدَّ لا يَكُون إلا للكتابِ والسُّنَّةِ لا إلى الرأي، وحينئذٍ يكون القياس باطلاً؛ لأنه تشريعٌ بالرأي، فلم يتحقق الردُّ إلى الكتابِ والسنةِ.

والجواب على ذلك: أنَّا لا نرده إلى مجرَّدِ الرأيِ كما زعم المعتزلة، وإِنَّمَا نرده إلى العلَلِ المستنبطة من نصوص الكتاب والسُّنَّة، والقياس عبارة عن تفهم مَعَانِي النُّصوصِ بتجريد مناط الحكم، وحذف الحَشْوِ الذي لا أثر له في الحكم، فحينئذٍ يكون الرَدُّ إلى القِيَاسِ رداً إلى الكتاب، أو السُّنَّةِ.

ومما استدلَ به المُنْكِرُونَ للقياسِ من طريقِ العَقْلِ شُبَهٌ كَثِيرَةٌ:

منها لا نُسَلِّمُ أن أحداً من الصَّحَابَةِ استعمل القياسَ لإثبات حكم من الأحكام، وما نَقَلْتُمْ أخبار آحاد لا تفيد القطع، فيجوزُ عدمُ صِحَّةِ ذلك النقل، ومنها أَنَّ ما نقلتم عنهم من الأَخْبَارِ الدَّالَّةِ على استعمالهم القياس ـ لا تَدُلُّ دلالة واضحة على كون فتواهم بالقياس، بل يجوز أن يكون عندهم نصوص جلية، أو خفية لم يذكروها، ولئن سَلَّمْنَا فتواهم بالقياس، فَإِنَّ الأَقْيِسَةَ التي استعملوها جزئية لا تدل على صحة الاستدلال بجميع الأقيسة.

وجوابنا عن ذلك أَنَّ المنقولات، وإن كانت كل واحد منها أخبار آحاد إلا أن الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ بينهما وهو الفتوى بالقياس، وكون عادتهم ذلك متواتراً يحدث العلم به بكثرة مطالعة أقضيتهم وتواريخهم، وعلم أيضاً من تكرُّر عملهم بالأقيسة؛ أنه لم يكن بخصوص نَوْعٍ أو فرد علم أيضاً بقرائن قاطعة للناقلين أَنَّهُ لم يكن عندهم نص، والعادَةُ تقضي بأنه لو كان عندهم نص استدلوا به في فَتَاوِيهِم لكانوا أظهروه، وحصل لَنا علم به

مقدم ظهور نَصّ في فتاويهم دَلِيلٌ على أنهم كانوا يستعملون القياس لإثبات الأحكام.

وعليه يَثْبُتُ أَنَّ القياسَ حجة شرعية لإثبات الإحكام.

ومن أَدِلَّتِهِمْ أيضاً: أَنَّ العمل بالقياس، وإن ثبت عن بعض الصحابة، لكن لا يلزمُ منه الإِجْمَاع، وَإِنَّمَا يلزم لو تحقق أن سكوتهم كان عَنْ رضاً، لِمَ لا يجوز أَنْ يَكُونَ سكوتهم عن خَوْفٍ؟.

وفي هذا يقول النَّظَّامُ: إنه لم يعمل به إِلا عَدَدٌ قليل من الصحابة، ولما كان مثل أمير المؤمنين عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ ـ رضي الله عنه ـ وعثمان، وعليّ ـ رضي اللَّهُ عنهما ـ سلاطين خاف الآخرون من مخالفتهم؛ لأَنَّ العادَةَ جَرَتْ بمعاداة من خالف الأَمِيرَ أو السُّلْطَان، واتخذ قَوْلَهُ مذهباً لنفسه.

وجوابُنَا على ذلك أَنَّ تَكَرُّرَ السُّكُوتِ في وقائع كثيرة لا تحصى لا يكون عادةً إلا عن رِضَاء، لا سِيَّمَا فيما هو أَصْلٌ من أصولِ الدِّين، فهذا السُّكُوتُ سراً وعلانية من كُلِّ أَحَدٍ في كل واقعة، والتزامهم أحكام الخلفاء الراشدين ـ يفيد علماً ضرورياً بالرِّضَاءِ والوِفَاقِ، وتوهم الخوفَ إلى من يخالِفُهُم كَذِبٌ وَبُهْتَانٌ، فإِنَّ مِنْ أخلاقهم الكريمَةِ المُتَوَاتِرَةِ عنهم أَنَّهُمْ كَانُوا لا يخافون في أمر ديني من أحد، خُصُوصاً إذا بَقِيَ معمولاً به مُدَّةً طويلة، ونسبة المعاداة إلى الخلفاء الرَّاشِدِينَ لمن خالفهم، واتخذ قولاً مذهباً ـ حَمَاقَة عظيمة، وكيف يُعْقَلُ أَنَّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ خُصُوصاً الخُلَفَاءَ الرَّاشِدِينَ؛ أَنَّهُم يُعَادُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ فيما اتخذوه مَذْهَباً؟!، فإِنَّهُمْ كانوا يُنِيبُونَ لِلْحَقِّ وَيَرْجِعُونَ إلى الصَّوَابِ، ومن تتبع الآثار والتواريخ أدرك بلا شك أن كثيراً مِنَ الصَّحَابَةِ ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يخالفون قَوْلَ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، إذا ظَهَرَ لَهم شَيْءٌ خلاف ما يقولون، فلا يُبَالُونَ بقول الحق، ولا يخافون في اللَّهِ لَوْمَةَ لائم، وإِذَا لم يكن خوف في المخالفة في وقائع متعددة، فَأَيُّ خوف لهم في واقعة واحدة.

ونختم هذا بقول المُزَنِيِّ: «إِنَّ الفُقهاءَ من عصر رسول الله إلى يَوْمِنَا وهلم جرا ـ استعملوا المقاييس في الفقه في الأحكام، قال: وَأَجْمَعُوا على أن نظيرَ الحَقِّ حق، ونظير الباطل بَاطِلٌ، فلا يجوز لأحد إِنْكَارُ القياس؛ لأنه التشبيهُ بالأُمُورِ، والتمثيلُ عليها.

❀ ❀ ❀

● جَرَيَانُ القِيَاسِ فِي الحُدُودِ وَالكَفَّارَاتِ:

اختلف العلماء في جريان القياس في الحدود والكفارات، هل يجري فيها القياس، فمنع علماء الحنفية القياس فيها، وأجازه من عداهم؟

استدل الحنفية أولاً: بأن في شرع الحدود، والكفارات تقدير لا يعقل معناه إلا بطريق السمع، وذلك كإعداد الجلد، وتعيين ستين مسكيناً، وغير ذلك مما لا سبيل إلى إدراك معناه إلا من جهة السمع، وحينئذ لا يجري القياس فيها، كما لا يجري في المقدرات؛ كأعداد الركعات، ومقادير الزكاة.

وأجيب: بأن هذا الدليل إنما يكون مفيداً، إذا كان المقصود جريان القياس في جميع الحدود والكفارات، وليس كذلك، لأنا لا نوجب القياس في كلِّ حدٍّ وكفارة فإن منها ما لا يعقل معناه، بل لا نوجب القياس فيها وفي غيرها إلا فيما يعقل معناه؛ لأن المجتهد لا يمكنه تعدية حكم الأصل إلى الفرع إلا فيما يكون معقول المعنى؛ ليمكنه تعرف الجامع بينهما، فإذا وجد أصل وعرفت علة حكمه، فمعقولية التقادير رأياً ليست ممتنعة؛ بل هي واقعة، كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان، وقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية، فإن العلة والحكمة فيهما معلومتان، وأما ما لا يعلم فيه المعنى، فلا خلاف في عدم جريان القياس فيه؛ كما في غير الحدود والكفارات، فلا دخل لخصوصية الحدود والكفارات في امتناع القياس.

واحتجوا ثانياً بقوله ﷺ: «ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، واحتمال الخطأ في القياس شبهة يجب درء الحد به، وحينئذ لا يجري القياس في الحدود، وأجيب بأنه منقوض بخبر الواحد، والشهادة فإنه احتمال الخطأ، والخلاف متحقق فيهما؛ لأنهما لا يفيدان القطع، واحتمال الخطأ، والخلاف شبهة، فكان اللازم أن يدرأ الحد بهما، ولم يدرأ، فدل ذلك على أن احتمال الخطأ في القياس لا يؤثر في ثبوته، وتحققه؛ كما لا يؤثر احتمال الخلاف في الشهادة، وحينئذ يكون القياس جارياً في الحدود والكفارات من غير نظر إلى احتمال الخطأ؛ لأنه لا تأثير له.

*** والمجيزون لجريان القياس فيها قالوا:**

أولاً: إن الدليل الدال على حجية القياس عام في جميع الأقيسة، لا فرق بين

الحدود والكفارات وغيرهما، فوجب العمل فيهما؛ كما وجب في غيرها.

وقال الحنفية: لا نسلمُ أن أدلة حجية القياس عامة، بل هي مخصصة بانتفاء المانع، ووجود الشرائط؛ إذ لا بد أن تتحقق فيه، حتى يوجد القياس، فالقياس في الحدود والكفارات من هذا القبيل؛ لأن التقدير مانع عقلي، فلا يجري فيها القياس.

وقالوا ثانياً: قد حد في الخمر بالقياس في زمن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ حين تشاوروا فيه، فقال عليّ ـ كرّم الله وجهه ـ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هَذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد الافتراء، فقاس السكر على القذف في ترتيب وجوب جلد ثمانين بجامع كونه مظنة للافتراء، فأقام مظنة الشيء مقامه، وما قيل من أنه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ـ ليس بسديد؛ لأن الافتراء غير متحقق في الشارب، وإنما هو مظنة، كالمشقة في السفر.

فيؤخذ مما تقدم أنّ إجماع الصَّحَابَةِ عَلَى حَدِّ الخَمْرِ بالقياس قام دليلاً في المتنازع فيه، وهو جريان القياس في الحدود؛ كما أن الدليل الدال على حجية القياس قام دليلاً عليه بعمومه من حيث إنه من أحكام الشرع.

ورد الحنفية هذا الدليل فقالوا: إن لم يجد في الخمر بالقياس، بل بالإجماع المزيل لشبهة القياس، ولا يلزم من جواز القياس المزال الشبهة جوازه مطلقاً.

ويظهر أن هذا رد ضعيف؛ لأنهم استدلوا بقوله ﷺ: «ادْرَءُواْ الْحُدود بِالشُّبَهَاتِ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، واحتمال الخطأ في القياس شبهة يجب أن يدرأ به الحد، وبعد ذلك قالوا: إن الإجماع أزال شبهة القياس، ومقتضى هذا أنه لا محظور في إثبات حد الخمر بالقياس؛ حيث إن شبهة القياس قد زالت، فيكون دليلهم غير عامٍّ في الحدود والكفارات، لخروج حد الخمر منه، لجريان القياس فيه، فالصواب مما جرى عليه المثبتون للقياس في الحدود والكفارات؛ لرجحان أدلتهم وعدم توجه نقض عليها، وأن الإجماع قد انعقد بالاستدلال بالقياس، واستدل أصحاب الإجماع به في حد الخمر، فلم يكن مزال الشبهة، كما ادعى الحنفية، وإنما زالت شبهته بعد تقرير الإجماع، فعلم من عمل أهل الإجماع أن الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود، وذكر الحنفية أيضاً أن الحد على شرب الخمر ثبت بأدلة سمعية، ولم يكن بالقياس.

بَيَانُ ذَلِكَ: أن استدلال عليّ ـ كرَّم الله وجهه ـ بحضرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ومشهد من الصحابة مع عدم إنكارهم عليه ـ يفيد أن التعبد بالقياس في الحدود كان جائزاً عندهم، وهذا لا ينافي اجتماع أدلة سمعية عليه.

ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر، ولتحقيق أن الأدلة السمعية ما دلت على أن حد الشرب ثمانون، وإنما ثبت ذلك بالقياس لا غير، ويؤيده ما رَوَى الحاكم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن أهل الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ بالأيدي، والنعال، والعصي، حتى تُوفِّيَ، فكان أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ يجلد أربعين حتى توفي إلى أن قال: فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: ماذا ترون، فقال عليّ ـ كَرَّمَ الله وجهه ـ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فعلم من ذلك أن تحديد ثمانين بالقياس لا بأدلة سمعية.

ثم قال الحنفية: إن المقصود من ثبوته بأدلة سمعية أن حده كان أخذاً بإشارات رسول الله ﷺ وأمر الزيادة والنقصان فيه موقوف على فساد الزمان وصلاحه؛ ولذا زادوا شيئاً، ثم أجمعوا على ثمانين منعاً للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد، فمراتب الحدود كانت مأخوذة من صاحب الشرع والرأي؛ لِتعيين كل عدد بحسب الزمان، ويؤيد هذا ما روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر، وصدر من خلافة عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ فنقوم إليه بأيدينا، ونعالنا، وأرديتنا، حتى كان آخر إمْرة عمر فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين.

والظاهر أن هذا الدليل لا يفيد في إثبات المطلوب؛ لأنهم استندوا أولاً على أنه لا يدرك المعنى فيها؛ لاشتمالها على تقديرات لا تغفل، وقد تقدم أنه يدرك المعنى في بعضها؛ كقياس القتل بمثقلٍ على القتل بمحدد، وقياس النَبّاش على السارق، فإن كُلاً منهما يدرك المعنى فيه، واستندوا ثانياً على الحديث المتقدم، وبنوا عليه أن القياس شبهة فيدرؤا به الحد، وقد ثبت أن هذه الشبهة لا تؤثر في ثبوت القياس؛ كما لا يؤثر عليه الخلاف الحاصل في الشهادة، وإذا يكون تقدير حد الشرب ثبت بالقياس، وما قيل: من أنه ثبت بالإجماع فغير ظاهر؛ لأنهم لم يجمعوا على أن حد الشرب ثمانون، وإنما أجمعوا على أن الشارب كالمفتري، فيحد ثمانين؛ كما ثبت من الروايات الدالة على ذلك صراحة.

وقد ادّعى الحنفية: أَنَّ حَدَّ الشرب ثبت بالدليل السمعي لا بالقياس؛ مع أنهم لم ينقلوا دليلاً من الشارع يثبتون به مُدَّعَاهُم، والظاهر أنه لم يكنَ لديهم دليل سمعي، ولو كان عندهم دليل من الشارع، لتمسكوا به، غاية الأمر أنهم قالوا: إن حده أخذاً بإشارات رسول الله ﷺ.

وما استندوا إليه من رواية البخاري عن السائب بن يزيد لا يكون دليلاً لهم؛ لأنَّ غاية ما يفيده هذا الخبر تطور الحد بحسب الزمن إلى أن انتهى إلى ثمانين في خلافة عمر - رضي الله عنه -.

فانتهاؤه إلى ثمانين ليس من طريق السمع، ولا أخذاً بإشارات رسول الله ﷺ بل المنقول أنهم قاسوا السكر على القذف في وجوب ثمانين؛ كما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنهم أخذوا بقول عليّ - كرَّم الله وجهه - حين تشاوروا في حد الشرب، فقال عليّ: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فظهر أن القياس يجري في الحدود والكفارات؛ كغيرها من باقي الأحكام.



• جَرَيَانُ القِيَاسِ فِي الأَسْبَابِ وَالشُّرُوطِ:

هل يجري القياس في الأسباب والشروط؛ بأن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم، فيقاس عليه وصف آخر، فيحكم بكونه سبباً؟

قد اختلف فيه العلماء، فأكثر الشافعية قالوا بجوازه، ومنعَهُ القاضي أبو زيد الدبوسي، وأصحاب أبي حنيفة، وهو مختار ابن الحاجب.

* **استدل المانعون أولاً**: بأنه مناسب مرسل، فلا يعتبر إما كونه مناسباً مرسلاً؛ فلأن حاصله أن يجعل علة للحكم لتحصيل الحكمة المقصودة في الفرع كما في الأصل، ولا يشهد له أصل بالاعتبار، يعني: أنه لم يثبت محل يتحقق فيه عليه هذا الوصف؛ لأنا إنما نستدل على اعتبار الوصف في نظر الشارع، وأما كونه غير معتبر؛ فلأن المرسل ينقسم إلى ما علم إلغاؤه، وهو مردود اتفاقاً إلى ما لم يعلم إلغاؤه، وهو ان لم يعلم فيه أحد اعتبارات الملائم، فهو الغريب من المرسل المسمى بالمصالح المرسلة، والمختار عند الجمهور ردُّه، وإن علم فيه أحد اعتبارات الملائم، فهو ملائم المرسل رده الأكثر، ومنهم الآمدي، وابن الحاجب.

وثانياً: بأن علة سببية المقيس عليه، وهي قدر من الحكمة يتضمنها وصف منفية في المقيس، أي: لم يعلم ثبوتها فيه؛ لعدم انضباط الحكمة، وتغاير الوصفين، فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما، فيمتنع الجمع بينهما في الحكم، وهو العلة؛ لأن معنى القياس الاشتراك في العلة، وبه يمكن التشريك في الحكم.

وثالثاً: بأن الحكمة المشتركة إن كانت ظاهرة منضبطة، فقد استغنى عن النظر في الوصفين، وصار الحكم مرتباً على الوصف الذي يجمعهما، وإن لم تكن منضبطة، وكان لها مظنة، فكذا يرتب الحكم على هذه المظنة، وإن لم يكن لها مظنة، فلا جامع بين الوصفين من حكمة أو مظنة، فيكون قياساً خالياً عن الجامع، وإنه لا يجوز.

واستدل المجوزون بأن السببية والشرطية أحكام من أحكام الله ـ تعالى ـ كالوجوب والندب، وغير ذلك، فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم على أن الأمر بالاعتبار، وكذا عمل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ غير مختص بصورة دون صورة، فلا وجه إذاً للتخصيص، فيكون القياس جارياً فيها، كباقي الأحكام.

مثال القياس في الشرط قياس الغسل على الوضوء في توقف الصلاة عليه، كالوضوء، فيكون شرطاً، ومثاله في السبب: قياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً، وهذا المثال عند غير الحنفية؛ لأن الحنفية لا يقولون بوجوب الحد في اللواط؛ لأن القِيَاسَ عَلَى السبب عبارة عن أن يثبت عليه علة؛ قياساً على علة أخرى لذلك الحكم، فلا بد هناك من وصفين: أحدهما أصل، والآخر فرع، وههنا العلة أمر واحد، وهو الإيلاج في فرج.

فتبين أن القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يعتدُّون إلا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع.

والخلاف المتقدم في الأسباب والشروط يجري في العلل والمواضع أيضاً.

بالنظر في أدلة كل من الفريقين يظهر أن النزاع في الحقيقة لفظي؛ لأن المانع نظر إلى أن كونهما سببين أو شرطين يقتضي أن يكون الحكمة في كل المرتب عليها الحكم غير ما في الآخر، إذ لو كانت واحدة في السببين مثلاً لكان مناط الحكم شيئاً واحداً، وهي تلك الحكمة، وحينئذ لا تعدد في السبب، ولا في الحكم.

والمجوز لم يقصد إلا بثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب؛ إذ الشروط والأسباب المختلفة الحكمة لا يجري فيها القياس اتفاقاً.

❁ ❁ ❁

«عِلَّةُ الرِّبَا»

ذَهَبَ ابنُ حَزمٍ، وطاوس، وقتادة، وأهل الظاهر والبتي إلى قصر ثبوت الربا على تلك الأصناف الستةِ، فلا يجري في غيرها. ويرى جمهور الفقهاء: أن الربا يوجد في غيرها؛ بناء على المعنى الموجود في تلك الأصناف.

* **دليل ابن حزم**: استدل بأن الحديث لم ينص على أكثر من هذا، ولا بيان بعد بيان رسول الله ﷺ وَلا حَرَامَ إلا مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ ـ تَعَالَى ـ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ نَبِيهِ. وهذا من ابن حزم بناء على إنكاره القياس، أما عثمان السبتي، فيرى أن قياس الشبه ضعيف، وهو إنما يقول بالقياس، إذا قام دليلٍ على تعدية الحكم.

* **ودليل الجمهور**: استدلوا بحديث الأصناف الستة، وقالوا فيه: إن هذه الأصناف ذكرت رمزاً لغيرها، مما وجد فيه معناها. فالبُرُّ والشعير: رمز للقوت الأساسي. والتمر: رمز لكل طعام حلو. والملح: رمز لكل ما يستصلح به. هذا عند غير الحنفية وموافقيهم. أما هم فيقولون: إن المرموز إليه بهذه الأصناف: هو كل مكيل أو موزون، وسنبسط الخلاف في هذا في الخطوة الثانية.

ودعوى ابن حزم: أنه لا نص على الزيادة عن هذه الأصناف مردودة بما يأتي:

أولاً: روى مالك بن أنس وإسحق الحنظلي حديث الأصناف الستة، وفيه زيادة: «وكذلك كل ما يكال ويوزن»، فهو تنصيص على تعدية الحكم إلى سائر الأموال.

ثانياً: روى ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بالدِّرْهَمَيْنِ، ولا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ»، وهو واضح إذا لم يرد به عين الصاع، وإنما أراد ما يدخل تحته وهو عام يشمل الأصناف الستة، وغيرها.

ثالثاً: جاء في حديث عامل خيبر ـ رضي الله عنه ـ: «انه أهدى إلى رسول الله ﷺ تمراً جنيباً، فقال رسول الله ﷺ: «أَوَ كُلُّ تَمرِ خَيْبَرَ هَكَذَا» فَقَالَ: لا، ولكن دفعت صاعين من عجوة بصاع من هذا، فقال ﷺ: «أَرْبَيتَ، هَلا بِعْتَ تَمْرَكَ بِسِلْعَةٍ ثُمَّ اشْتَرَيْتَ بِسِلْعَتِكَ تَمراً»، ثم قال ﷺ: «وَكَذَلِكَ المِيزَانُ» يعني ما يوزن بالميزان.

وبهذا يرد على عثمان السبتي أيضاً، فقد قام الدليل بهذه الآثار على تعدية الحكم من الأصناف الستة إلى غيرها، فإن قال ابن حزم وموافقوه: «ما الفائدة إذاً في تخصيص هذه الأصناف الستة بالذكر»، قلنا لهم: إن عامة المعاملات في عهد رسول الله ﷺ كانت فيها.

ويظهر مما قدمناه من الأدلة ومناقشاتها رجحان مذهب الجمهور على مذهب ابن حزم ومتابعيه.

أما ما قاله ابن حزم في استدلاله في طنطنة جوفاء، عول فيها على حدة لسانه في أكثر مواقفه من أئمة المسلمين، والكلام معه هنا مبنيّ على الكلام في حجيَّة القياس، وقد رجح هناك مذهب الجمهور على مذهب الظاهرية؛ لأن القياس دليل شرعي، فانتهى كلامه هنا على غير أساس.

ولو مشينا مع الظاهرية في مبدئهم من عدم استعمال القياس، والوقوف عند ظاهر النصوص ـ لضاقت دائرة الأحكام الشرعية، وكانت الشريعة الإسلامية أشبه بلائحة فردية محدودة، كيف، والشريعة الإسلامية معظم مسائلها مبادىء عامة، تبسط بمرور الزمن، ويطبق عليها ما جد مما يشترك مع ما نص عليه في المعنى الذي وجد فيه ضرورة أنها خاتم الشرائع، وشريعة الخلود، وإذاً فلا معنى لعدِّ ابن حزم القول بتعدية الحكم كفراً وتعدياً على نص رسول الله ﷺ بل ذلك منه عدوان وإساءة وظلم؛ إذ يجسر على تكفير أئمة المسلمين، والشريعة لا تسوغ تأثيم شخص بدون مبرر فضلاً عن تكفيره.



الاسْتِصْحَابُ[1] وَأَثَرُهُ فِي الخِلافِ

وهو لُغَةً: من المُصَاحَبَةِ، وهي المُلازَمَةُ، وعدم المُفَارَقَةِ.

واصطلاحاً: ثبوت أَمْرٍ في الزَّمَنِ الثاني، بِنَاءً على ثُبُوتِهِ في الزمن الأول؛ لِفِقْدَانِ ما يصلح للتغيير.

---

(١) ينظر مباحثه البحر المحيط للزركشي: ٦/ ١٦، والبرهان لإمام الحرمين: ٢/ ١١٣٥، وسلاسل الذهب للزركشي (٤٢٥)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٤/ ١١١، والتمهيد للإسنوي (٤٨٩)، ونهاية السول له ٤/ ٣٥٨، ومنهاج العقول للبدخشي: ٣/ ١٧٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (١٣٨)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ٣١٥، والمنخول للغزالي (٣٧٢)، وحاشيت البناني: ٢/ ٣٤٧، والإبهاج لابن السبكي: ٣/ ١٦٨، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٤/ ١٨٥، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١٧٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣٨٨، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ٣٢٥، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٦٩٤)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٥/ ٥، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ٢٥٥، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٢٨٤، وتقريب الوصول لابن جُزَى (١٤٦)، والمسوّدة (ص٤٨٨)، وروضة الناظر (ص٢٧٩)، والكافية في الجدل (ص٣٨٢)، والترياق النافع: ٢/ ١٦٢، والمدخل إلى مذهب أحمد (ص١٣٣).
وينظر: شرح اللمع: ٢/ ٩٨٦، والوصول لابن برهان: ٢/ ٣١٧، وشرح تنقيح الفصول (٤٤٧)، ومنتهى السول والأمل (٢٠٣)، وكشف الأسرار: ٣/ ٣٧٧.

ومعناه: أن ما ثَبَتَ في الزَّمَنِ الماضي، فالأَصْلُ بَقَاؤُهُ في الزمن المُسْتَقْبلِ، وهو معنى قولهم: الأَصْلُ بَقَاءُ ما كان على ما كان حَتَّى يوجد المُزِيلُ، فمن ادعاه فعليه البَيَانُ، كما في الحِسِّيَّاتِ أن الجَوْهَرَ إذا شَغَلَ المَكَانَ يبقى شَاغِلاً إلى أن يُوجَدَ المُزِيلُ، مَأْخُوذٌ من المُصَاحَبَةِ، وهو ملازمة ذلك الحُكْم ما لم يوجد مُغَيِّرٌ، فيقال: الحُكْمُ الفلاني قد كان، فلَمْ نظنَّ عَدَمَهُ، وكل ما كان كذلك، فهو مَظْنُونُ البَقَاءِ.

قال الخُوَارزمي في «الكافي»: وهو آخِر مَدَارِ الفَتْوَى، فإن المُفْتِي إذا سُئِلَ عن حَادِثَةٍ يطلب حُكْمَهَا في الكتاب، ثم في السُّنَّةِ، ثم في الإِجْمَاعِ، ثم في القياس، فإن لم يَجِدْهُ فيأخذ حُكْمَهَا من اسْتِصْحَابِ الحَالِ في النفي والإثبات، فإن كان التَّرَدُّدُ في زَوَالِهِ، فالأَصْلُ بَقَاؤُهُ، وإن كان في ثبوته، فالأَصْلُ عَدَمُ ثبوته. انتهى.

وهو حُجَّةٌ يفزع إليها المُجْتَهِدُ إذا لم يجد في الحَادِثَةِ حُجَّةً خاصة، وبه قال الحنَابِلَةُ، والمالكية، وأكثر الشافعية، والظاهرية، سواء كان في النَّفْيِ، أو الإثبات، والنفي له حَالَتَانِ؛ لأنه إما أن يكون عَقْلِياً أو شَرْعِياً، وليس له في الإِثْبَاتِ إلا حالة واحدة، وهي النفي؛ لأن العَقْلَ لا يثبت حُكْماً وُجُودِياً.

والمَذْهَبُ الثَّاني: ونُقِلَ عن جُمْهُورِ الحنفية والمتكلمين، كأبي الحُسَيْنِ البَصْرِيِّ - رحمه الله -، أنه ليس بِحُجَّةٍ؛ لأن الثبوت في الزَّمَانِ يَفْتَقِرُ إلى الدَّلِيلِ، فكذلك في الزمان الثاني؛ لأنه يَجُوزُ أن يكون وألا يكون، ويخالف الحِسِّيَّات؛ لأن الله أَجْرَى العَادَةَ فيها بذلك، ولم تَجْرِ العَادَةُ به في الشرعيات، فلا تُلْحَقُ بها، ثم منهم من نقل عنه تَخْصِيص النفي بالأَمْرِ الوُجُودِيِّ، ومنهم من نقل الخِلافَ مطلقاً.

قال الهندي: وهو يقتضي تَحَقُّقَ الخِلافِ في الوجوديّ والعَدَمِيِّ جميعاً، لكنه بعيد؛ إذ تفاريعهم تَدُلُّ على أن اسْتِصْحَابَ العَدَمِ الأصلي حُجَّةٌ.

وقال صَاحِبُ «الميزان» من الحَنَفِيَّةِ: ذَهَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إلى أنه ليس بِحُجَّةٍ لإبقاء ما كان، ولا لإثبات أَمْرٍ لم يكن.

وقال أَكْثَرُ المتأخرين: إنه حُجَّةٌ يجب العَمَلُ به في نفسه؛ لإِبْقَاءِ مَا كَانَ، حتى لا يورث ماله، ولا يَصْلُحُ حُجَّةً لإثبات أَمْرٍ لم يكن؛ كَحَيَاةِ المَفْقُودِ لما كان الظاهر بَقَاؤُهَا صَلُحَتْ حُجَّةً لإبقاء ما كان حتى لا يرث من الأَقَارِبِ، والثابت لا يَزُولُ بالشَّكِّ، وغير الثابت لا يثبت بالشك.

قال: ولكن مَشَايِخَنَا قالوا: إن هذا القسم يصبح حُجَّةً على الخَصْمِ في موضع النظر، ويجب العَمَلُ به عند عَدَمِ الدليل، ولا يجوز تَرْكُهُ بالقياس، كذا ذكره الشيخ أبو مَنْصُورٍ الماتريدي؛ لأن الحكم متى ثَبَتَ شَرْعاً، فالظاهر دوامه، ولا يزول إلا بِدَلِيلٍ

يرجح على الأول، وإن أوجب في الأول شُبْهَةً، ولهذا قالوا: لا يُنْقَضُ الاجْتِهَادُ بالاجتهاد؛ لأن الحكم الثابت في زَمَنِ النبي ﷺ ثَابِتٌ في حق كل مَنْ كان في زَمَنِهِ ﷺ مع احتماله النَّسْخَ إذ ذاك، وهذا كمن شَكَّ في الحَدَثِ بعد الوضوء، فإنه يبني على الطَّهَارَةِ مع احتمال الحَدَثِ، وكمن شَكَّ في طَلاقِ امرأته، وعتق أمته، فإنه يُبَاحُ له الانتفاع بهما مع الاحْتِمَالِ؛ لأن الثابت لا يَزُولُ بالشك.

والمَذْهَبُ الثَّالِثُ: واختاره القَاضِي في «التقريب» أنه حُجَّةٌ على المُجْتَهِدِ فيما بينه، وبين الله تعالى.

والمذهب الرابع: أَنه يَصْلُحُ للدَّفعِ لا لِلرَّفعِ، وهو المَنْقُولُ عن أكثر الحنفية.

قال إلكيا: ويعبرون عن هذا بأن اسْتِصْحَابَ الحَالِ صَالِحٌ، لإبقاء ما كان على ما كان؛ إِحَالَةً على عَدَمِ الدليل، لا لإِثْبَاتِ أَمْرٍ لم يكن.

المذهب الخَامِسُ: انه يجوز التَّرْجِيحُ به لا غير، نَقَلَهُ الأستاذ أبو إِسْحَاقَ عن الشافعي وقال: إنه الذي يَصِحُّ عنه، لا أنه يحتج به.

المَذْهَبُ السَّادِسُ: أن المستصحب لِلْحَالِ إن لم يكن غَرَضُهُ سوى نفي ما نفاه صَحَّ اسْتِصْحَابُهُ؛ كمن اسْتَدَلَّ على إِبْطَالِ بَيْعِ الغائب، نكاح المُحْرِمِ، والشغار، بأن الأَصْلَ أن لا عَقْدَ، فلا يثبت إلا بِدَلاَلَةٍ، وإن كان غَرَضُهُ إِثْبَاتَ خلاف قول خصمه من وَجْهٍ يمن اسْتِصْحَابُ الحَالِ في نفي ما أثبته، فليس له الاسْتِدلالُ به؛ كمن يقول في مسألة (الحَرَام): إنه يَمِينٌ تُوجِبَ الكفارة، لم يستدل على إبطال قول خُصُومِهِ بأن الأَصْلَ أَلا طلَاق، ولا ظهار، ولا لعان، فيعارض بالأَصْلِ أَلا يَمِينَ، ولا كفارة، فيتعارض الاسْتِصْحَابَانِ، ويسقطان، حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض أصحابنا.

* وللاسْتِصْحَابِ صُوَرٌ:

إحداها ـ اسْتِصْحَابٌ دَلَّ العَقْلُ، أو الشَّرْعُ على ثُبُوتِهِ وَدَوَامِهِ:

كالملك عند جَرَيَانِ القَوْلِ المقتضى له، وشغل الذِّمَّةِ عند جَرَيَانِ إِتْلافٍ، أو التزام، ودام الحِلِّ في المَنْكُوحَةِ بعد تقرير النكاح.

وهذا لا خِلافَ فِي وُجُوبِ العَمَلِ به، إلى أن يثبت مُعَارِضٌ له، ومن صوره تكرر الحكم بِتَكَرُّرِ السبب.

الثانية ـ اسْتِصْحَابُ العَدَمِ الأصلي المَعْلُوم بِدَلِيلِ العَقْلِ في الأَحْكَامِ الشرعية:

كَبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ من التكاليف حتى يَدُلَّ دَلِيلٌ شَرْعِي على تغييره، كَنَفْيِ صَلاةٍ سادسة.

قال أبو الطيب: وهذا حُجَّةٌ بالإجماع، أي من القائلين بأنه لا حُكْمَ قبل الشَّرْعِ.

الثالثة ـ اسْتِصْحَابُ الحُكْمِ العقلي:

عند المعتزلة، فإنَّ عِنْدَهُمْ أن العَقْل حَكَمٌ في بَعْضِ الأشياء إلى أن يَرِدَ الدَّلِيلُ السمعي، وهذا لا خِلافَ بين أهل السُّنَّةِ في أنه لا يجوز العَمَلُ به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.

الرابعة ـ اسْتِصْحَابُ الدَّلِيل مَعَ احْتِمَالِ المُعَارِضِ:

إما تخصيصاً إن كان الدَّلِيلُ ظاهراً، أو نَسْخاً إن كان الدليل نَصاً، فهذا أَمْرُهُ مَعْمُولٌ به بالإِجْمَاعِ، وقد اختلف في تَسْمِيَةِ هذا النوع بالاسْتِصْحَابِ، فأثبته جمهور الأصوليين، ومنعه المحققون، منهم إمام الحَرَمَيْنِ في «البرهان»، وإلكيا في «تعليقه»، وابن السَّمْعَانِيّ في «القواطع».

الخامسة ـ اسْتِصْحَابُ الحُكْمِ الثَّابِتِ بالإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الخِلافِ:

وهو راجع إلى حُكْمِ الشرع، بأن يتفق على حُكْمٍ في حَالَةٍ، ثم تتغير صِفَةُ المجمع عليه، ويختلف المُجْمِعُونَ فيه، فيستدلّ من لم يُغَيِّرْ الحكم باستصحاب الحَالِ؛ مثال: إذا اسْتَدَلَّ من يقول: إن المُتَيَمِّمَ إذا رَأَى المَاءَ في أثناء صلاتِهِ لا تبطل صلاته؛ لأن الإجماع مُنْعَقِدٌ على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يَدُلَّ دَلِيلٌ على أن رؤية الماء مبطلة.

وكقول الظاهرية: يجوز بَيْعُ أم الولد؛ لأن الإِجْمَاعَ انْعَقَدَ على جواز بيع هذه الجَارِيَةِ قبل الاسْتِيلادِ، فنحن على ذلك الإِجْمَاعِ بعد الاستيلاد، وهذا النوع هو محل الخلاف.

ومذهب الشافعية: انه لا تَبْطُلُ صَلاةُ المُتَيَمِّم بعد الشُّرُوعِ فيها، بتوهُّم الماء، ولا ظَنِّهِ؛ لعَدَمِ القَطْعِ بهِ، وللشروع في المقصود، وأما إذا دَخَلَ في الصَّلاةِ بِانْتِهَاءِ تكبيرة الإِحْرَامِ، ثم وَجَدَ المَاء قَبْل خُرُوجِهِ منها، ففيه تفصيل: هو أن الصَّلاةَ إما أن يَسْقُطَ فرضها بالتيمم أم لا، فإن لم يَسْقُطْ قَضَاؤُهَا بالتيمم بأن كانت بِمَكان يَنْدُرُ فيه فَقْدُ الماء، بَطَلَ تيممه، وصلاته على المشهور؛ لعدم الفَائِدَةِ في الاسْتِمْرَارِ مع لزوم الإعادة.

والثاني لا تَبْطُلُ مُحَافَظَةً على حرمتها، ويعيدها.

فإن أسقط التيمم قَضَاءَهَا؛ لكونها بِمَحَلِّ الغَالِبُ فيه فَقْدُ الماء، أو يستوي فيه الفَقْدُ والوُجودُ، فلا تبطل صَلاتُهُ لِتَلَبُّسِهِ بالمقصود، من غير أن يمنع مانع من استمراره، كَوُجُودِ المُكَفِّرِ الرَّقَبَةَ في الصوم؛ ولأن إِحْبَاطَ الصلاة أشد من يسير غبن شرائه، وهو يتيمم له، فالاستمرار في الصلاة بالتيمم أَوْلَى.

ولأن وُجودَ المَاءِ ليس بِحَدَثٍ، غير أنه يَمْنَعُ من ابتداء التَّيَمُّم، وليس كالمُصَلِّي بالخُفِّ، فيتخرق فيها؛ لأنه لا يَجُوزُ بِحَالِ افتتاحها مع تَخَرُّقِهِ، لا سيما مع نسبته إلى تَقْصِيرٍ بعدم تَعَهُّدِهِ، ولا كالمعتدة بالأَشْهُرِ لو حاضت فيها؛ لِقُدْرَتِهَا على الأَصْلِ قبل الفراغ من البَدَلِ، ولا كَأَعْمَى قَلَّدَ في القبلة، فأبصر في الصلاة؛ لِبِنَاءِ أَمْرِ القبلة على ضعيف هو التقليد.

على أن البَدَلَ هنا لم يُنْقَضْ، بخلاف التيمم، أو لأنه هنا قد فَرَغَ من البَدَلِ، وهو التيمم بخلافه ثَمّ، فإنه ما دَامَ في الصَّلاةِ، فهو مُقَلِّدٌ، وبالإبصار زال ما يَجُوزُ معه التقليد، أو لأن صَلاةَ الأعمى مستندة إلى غَيْرِهِ، فإذا أَبْصَرَ وَجَبَ عليه الاجتهاد، ولا يمكن بِنَاءُ اجتهاد على اجْتِهَادٍ؛ ولذا بَطَلَتْ صلاته، ويستثنى من عدم بطلان الصلاة المغنية عن القَضَاءِ ما لو رَأَى المَاءَ في الصلاة، وكان مُسَافِراً قَاصِراً، فنوى الإِقَامَةَ، أو كان مُتَلَبِّساً بصلاة مقصورة، فنوَى إتمامها، فإن صَلاَتَهُ تبطل في الصورتين؛ تَغْلِيباً لحكم الإقامة في الأولى، ولحدوث ما لم يستبحه فيها في الثانية؛ لأن الإتمام كافتتاح صَلاةٍ أخرى، فلو تأخرت الرؤية للماء عن نية الإِقَامَةِ، أو الإتمام، لم تَبْطُلْ صَلاتُهُ، ولو قَارَنَتِ الرؤية الإِقَامَةَ، أو الإتمام كانت كَتَقَدُّمِهَا، فيضرّ على المُعْتمد، وشفاء المريض في صَلاةِ التَّيَمُّمِ؛ كَوِجْدَانِ المَاءِ في التفصيل الماء.

ولا فَرْقَ في عَدَمِ بُطْلانِ الصلاة التي يُسْقِطُ التيممُ قَضَاءَهَا برؤية المَاءِ بين الفَرْضِ والنفل، وقيل: يَبْطُلُ النفل الذي يسقط بالتيمم؛ لأن حُرْمَتَهُ قَاصِرَةٌ عن حرمة الفَرْضِ؛ إذ الفرض يلزم بالشُّرُوعِ فيه، بخلاف النفل.

وهذا مذهب «الشافعي»، قال «الزنجاني»: إن هذه المسألة الخلافية تفرعت على أن استصحاب الحال في الإجماع المتقدم بعد وقوع الخلاف حجة عند الشافعي، وبه قال «مالك»، وقال أبو حنيفة: تبطل برؤيته، وبه قال «المُزَنِيُّ»، و«أبو العَبَّاس بن سُرَيْجٍ»، و«المزني»: سَوَّى بين صلاة الفَرْضِ والعيدَيْنِ في بطلانهما برؤية الماء، و«أبو حنيفَةَ» فَرَّقَ بينهما، فأبطل برؤية الماء صلاة الفَرْضِ دون صَلاةِ النفل والعيدين، وفرق «أبو حنيفة» أَيْضاً بين رُؤْيَةِ الماء المطلق، وسُؤْرِ الحِمَارِ، واستدلوا على بطلان الصلاة برؤية الماء، وأنه كالحَدَثِ فيها؛ بقوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾ [النساء: ٤٣] فلم يجعل الله للتيمم حُكْماً مع وُجُودِ الماء، وبقوله ﷺ لأبي ذَرٍّ: «فإذا وَجَدْتَ المَاءَ فَأَمْسِسْهُ جِلْدَكَ»، ولم يفرق بين حَالٍ وحَالٍ، أي: حال الصلاة، وغيرها.

قالوا: ولأن كل ما أَبْطَل التيمم قبل الصَّلاةِ أَبْطَلَهُ في الصَّلاة، كالحَدَثِ؛ ولأنها طَهَارَة ضرورة، فلزم أن يرتفع حُكْمُهَا بِزَوَالِ الضرورة، كالمُسْتَحَاضَةِ إذا ارْتَفَعَتِ

استِحَاضَتُهَا؛ ولأنه مسح قَامَ مَقَامَ غيره، فَوَجَبَ أن يبطل بِظُهُورِ أصله، كالمَسْحِ على الخفين يَبْطُلُ بظهور القدمين.

ولأن الصَّلاةَ إذا جَازَ أَدَاؤُهَا بالعُذْرِ على صفة، كان زَوَالُ ذلك العُذْرِ مَانِعاً من إجزائها على تِلْكَ الصِّفَةِ؛ كالمريض إذا صح، والأُمي إذا تَعَلَّمَ الفاتحة، والعرْيَان إذا وجد ثَوْباً.

* واسْتَدَلَّ «المزني» بدليلين:

أحدهما: أن التيمم في الطَّهَارَةِ بَدَلٌ من الماء عند فَقْدِهِ؛ كما أن الشهور عن العِدَّةِ بَدَلٌ عن الإقْرَاء عند فَقْدِ الحَيْضِ، فلما كانت المعتدة بالأشْهُرِ إِذَا رأت الحَيْضَ، لزمها الانتقال إلى الإقراء - وجب إذا رأى المتيممُ المَاءَ في الصلاة، أن ينتقل إلى استعمال الماء.

وثانيهما: أن رُؤْيَةَ المَاءِ حدث؛ استشهاداً بأن رجلين لو تيمم أحدهما، وتوضأ الآخر، ثم أَحْدَثَ المتوضىء، ووجد المتيمم المَاءَ كان ظهرهما منتقضاً، واسْتِعْمَالُ الماء لازماً لهما، وإذا كان ما ذكر الشَّاهِد عليه حَدَثاً كان حُكْمُهُ في الصَّلاةِ وقبلها سَوَاء. هذه أدلتهم.

وَدَلِيلُنَا قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قَوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة: ٦]، وموضع الدَّلِيلِ منه هو أنه أَمَرَهُ باستعمال الماء في الحَالِ التي لو لم يَجِدْ فيها المَاء لتيمم، فلما كان وَقْتُ الأَمْرِ بالتيمم قبل الصَّلاةِ، وَجَبَ أن يكون وَقْتَ الأَمْرِ باستعمال الماء قبل الصلاة لا فيها.

ولأن كُلَّ صَلاةٍ لو رُؤِيَ فيها سُؤْرُ الحِمَار لم تبطل، فوجب إذا رَأَى فيها المُطْلق ألا تبطل كَصَلاةِ العِيدَيْنِ عندهم.

ولأنه افتتح الصَّلاةَ بِطَهُورٍ، فوجب ألا تبطل بِرُؤْيَةِ الطهور؛ كالمتوضىء إذا رَأَى المَاءَ، أو التراب، والمتيمم إذا رَأَى التراب.

ولأنه افتتح الصَّلاةَ بالتيمم؛ لِعَجْزِهِ عن الماء، فوجب ألا يبطل تيممه بالقُدْرَةِ على الماء، كالمَرِيضِ إذا صَحَّ في تَضَاعِيفِ الصلاة، ولأن الوضوء شَرْطٌ لو اتصل عَدَمُهُ إلى الفَرَاغ من الصلاة، لخلت الذِّمَّةُ عن وجوبها بأدائها، فوجب ألا تبطل الصلاة بالقدرة عليه فيها العريان إذا وَجَدَ ثَوْباً.

ولأن كل بَدَلٍ، ومُبْدَلٍ وُضِعَا في الشرع؛ لاسْتِبَاحَةِ غيرهما، فإنه متى قُدِرَ على المُبْدَلِ بعد اسْتِبَاحَةِ المَقْصُودِ بالبَدَلِ، سقط حكمه، كالمعتدة بالشُّهُورِ إذا رَأَت الدَّمَ، وقد تُزَوَّجَتْ بعد انقضاء العِدَّةِ، فكذا المتيمم إذا رَأَى المَاءَ في الصلاة، ولأنه قد

يُتَوَصَّلُ إلى الوُضُوءِ بثمن الماء، كما يُتَوَصَّلُ إليه بالمَاءِ، فلما لم تبطل صلاته بوجود الثَّمَنِ بعد عَدَمِهِ، لم تبطل بِوُجُودِ الماء بعد عدمه ـ وتحريره؛ قِيَاساً أن ما يُتَوَصَّلُ به إلى الوُضُوءِ إذا قُدِرَ عليه بعد افتتاح الصلاة لم يؤثر وُجُودُهُ في الصلاة كالثمن.

ولأن كُلَّ حَالَةٍ لا يلزمه فيها التَّوَصُّلُ إلى الأَصْلِ بوجود ثمنه، لا يلزمه فيها الرُّجُوعُ إلى الأَصلِ بوجود عينه؛ كالمكفر إذا أَيْسَرَ بعد صَوْمِهِ.

ولأن كل حالة لا يَلْزَمُهُ فيها طَلَبُ الماء، لا يلزمه فيها اسْتِعْمَالُ المَاءِ؛ قياساً على ما بعد الصلاة؛ ولأن التيمم يَصِحُّ بِشَرْطَيْنِ: السفر، وعدم الماء، ولو انقضى السَّفَرُ بالإقامة في تَضَاعِيفِ الصلاة لم يبطل بها التيمم، وإن كان يبطل قبل الصلاة ـ وتحريره قياساً أن عَدَمَ المَاءِ أَحَدُ شَرْطَيِ التيمم، فوجب ألا يُؤَثِّرَ وُجُودُهُ بعد افْتِتَاحِ الصَّلاةِ، كما لا تؤثر الإقامة.

* **وأما الجَوَابُ عن أَدِلَّةِ «أبي حنيفة»:**

فهو أن الآيَةَ لا تَصْلُحُ حُجَّةً لما ذكرنا من وَجْهِ الاستدلال بها، وهو أنه إنما أمرنا باسْتِعْمَالِ الماء في الحَالِ التي لو لم يُوجَدْ فيها الماء؛ لتيمم، ووقت الأَمْرِ بالتيمم قبل الصَّلاةِ، فوجب أن يكون وَقْتُ الأَمْرِ باستعمال الماء قَبْلَ الصلاة، فلا تَبْطُلُ بِرُؤْيَتِهِ.

وهذا الوَجْهُ إنما يقتضي صِحَّةَ التيمم عند عَدَمِ الماء، وقد تيمم تيمماً صحيحاً يدلُّ على صحته ظَاهِرُ الآية، وهم يَمْنَعُونَ من اسْتِصْحَابِ هذا الحُكْمِ بعد تقدم صِحَّتِهِ، فكان ظَاهِرُ الآية دَالاً عليه لا له.

* **وأَما الجَوَابُ عن الخَبَرِ، فمن وجهين:**

أحدهما: ان قوله: «فَإِذَا وَجَدْتَ المَاءَ فَأَمْسِسْهُ جِلْدَكَ» محمول على وجوب استعمال الماء لما يستقبل من الصلوات.

والثاني: ان الأَمْرَ باستعماله مُتَوَجِّهٌ إلى حالة الطَّلَبِ للماء، وذلك قبل الصلاة، وكذا وُجُوبُ الاستعمال قبل الصلاة.

* **وأما الجَوَابُ عن قِيَاسِهِمْ على الحدث**، فمنتقضٌ بما ذكرنا من الإقامة في دلائلنا، فإنه يَبْطُلُ بها التيمم قبل الصلاة، ولا يَبْطُلُ بها في الصلاة، ومنتقضٌ بوجود الثَّمَنِ أيضاً، وقد جعلناه دَلِيلاً، ثم المَعْنَى في الحَدَثِ أنه يبطل التيمم في صَلاةِ العِيدَيْنِ، فأبطله في صَلاةِ الفَرْضِ، ورُؤْيَةُ الماء لا تُبْطِلُ التيمم في صلاة العيدين، فلم تبطله في صَلاةِ الفرض.

* **وأما الجَوَابُ عَنْ قِيَاسِهِمْ على المُسْتَحَاضَةِ**، فهو أن لِلأَصْحَابِ في بطلان صلاتها بارْتِفَاعِ الاسْتِحَاضَةِ ـ وجهين:

أحدهما: وهو قَوْلُ «أبي العَبَّاسِ» أن صَلاتَهَا لا تَبْطُلُ، كالمتيمم، فسقط الاستِدْلالُ.

والثاني: أنها بَاطِلَةٌ، فعلى هذا يكون الجَوَابُ عن القياس من وَجْهَيْنِ:

أحدهما: ان المُسْتَحَاضَةَ حَامِلَةٌ للنجاسة، فلزمها استعمال الماءِ لإزالتها، وليس كذلك المتيمم.

والثاني: ان المُسْتَحَاضَةَ ليست في طَهَارَةٍ من وضوء، ولا بَدَلٍ من تيمم، وهذا وإن لم يكن في وُضُوءٍ، فهو في تيمم، فكان قِيَاساً مع الفَارِقِ لهذين.

* **وأما الجَوَابُ عَنْ قِيَاسِهِمْ عَلَى المَسْحِ عَلَى الخُفَّيْنِ**، فهو أنه لو صَحَّ، للزم ما ينافي في مذهبكم من بُطْلانِ صلاة العِيدَيْنِ برؤية الماء؛ كما تبطلان بظهور القَدَمَيْنِ؛ لأنها لو كانا سببين بمقتضى القياس، لاستوى حكمهما عندكم.

وأما الجَوَابُ عن قياسهم على العُرْيَانِ إذا وجد ثوباً، والمريض إذا صَحَّ، فهو أَنَّنَا قد جعَلْنَا العُرْيَانَ أَصْلاً، واستخرجنا منه دليلاً، ثم هذه أَحْوَالٌ لا تبطل الصَّلاةَ؛ وإنما تغير صفَةَ إتْمَامِهَا.

ثم تنقض عليه بِسُؤْرِ الحِمَارِ، ووجود الثَمن، وحدوث الإِقَامَةِ، ثم نقلب عليهم، فنقول: فَوَجَبَ ألا تبطل الصلاة كالصحة، ووجود الثمن.

* **وأما الجَوَابُ عَنْ أَدِلَّةِ «المُزَنِيِّ»**:

فعن ما اسْتَدَلَّ به من العِدَّةِ، فهو أن الانْتِقَال من الشهور بالإِقْرَاءِ وإن كان لازِماً لها، فقد اختلف أصحاب «الشافعي» في الماضي من شهورها، قبل رؤية الدم هل يكون قُرْءاً يعتد به، أم لا؟ على وجهين:

أحدهما: انه قرء معتد به.

والثاني: ليس بِقُرْءٍ. ولا يقع الاعتداد به، فإن جعلنا ما مضى قُرْءاً لم تبطلِ الشهورُ برُؤْيَةِ الدَّم، فيلزم على هذا ألا تبطل الصَّلاةُ، والتيمم برؤية الماء، فيكون الاستدلال به مُنفكاً عليه بأن يُقَالَ: إذا لم يلزم المُعْتَدَّةَ بالأَشْهُرِ إذا رأتِ الدَّمَ الانتقالُ إلى الإِقْرَاءِ، فلا يلزم المتيمم إذا وَجَدَ المَاءَ في صلاته الانْتِقَالُ إلى الوضوء، وإن لم يجعل الماضي قرءاً، وأبطلنا الشهور برؤية الدم، كان الفَرْقُ بين المتيمم والمعتدة من ثلاثة أوجه:

أحدها: ان المعتدة لَمَّا جَازَ أن تَعْتَدَّ بِزَمَنٍ لا يحتسب به وهو الحيض ـ جَازَ أن يَكُونَ المَاضِي قبل دَمِهَا عَفْواً.

والثاني: إن المعتدة بالشهور دخلت فيها بالشك وغلبة الظَّنِّ في تأخر الحَيْضِ، فإذا رَأت الدَّمَ انتقلت إليه، كالحاكم إذا اجتهد، ثم عَلم مُخَالَفَةَ النَّصِّ، والمتيمم متيقن لِعَدَمِ المَاءِ، فَصَارَ كالحاكم إذا حَدَثَ بعد حكمه بالاجتهاد نص، فإنه لا ينسخ حُكْمَ الاجتهاد.

الثالث: أن الاعْتِبَارَ في العِدَّةِ بانتهائها؛ ولذلك جاز أن نَنْتَقِلَ من الحَيْضِ إلى غيره، وهو الحَمْلُ اعتباراً بالانتهاء.

والصَّلاةُ معتبرة بابتدائها؛ ولذلك لم يَنْتَقِلْ عن الماء إلى التُّرَاب، على أننا قد جعلنا العدد دليلاً لنا، فوجه الاسْتِدْلالِ بها كَافٍ في جواب الخَصْمِ عن الاستدلال بها.

وأما الجَوَابُ عن قوله: إن رُؤْيَةَ الماء حَدَثٌ فهو أنه قول فاسد؛ لأن المتيمم محدث، والحدث لا يكون له حُكْمٌ إذا طَرَأَ على الحَدَثِ.

ويمنع من كون رُؤْيَةِ الماء حَدَثاً أن لو تيمم اثنان، أحدهما: عن حَدَثٍ، والآخر: عن جَنَابَةٍ، ثم وجدا المَاءَ لَزِمَ الجُنُبَ أن يغتسل، والمحدث أن يتوضأ، ولو كان رؤية الماء حَدَثاً لاستوى حكمهما فيما يلزمهما من وضوء، أو غسل؛ لأن الحَدَثَ الواحد لا يجوز أن يُوجِبَ حكمين مختلفين.

فإن قيل: فلِمَ لَزِمَهُ استعمال المَاءِ بِرُؤْيَتِهِ قبل الصلاة، ولم يلزمه اسْتِعْمَالُهُ برؤيته في الصلاة؟

قيل: لأنه بعد الإِحْرَامِ بالصلاة في عبادة منعت حُرْمَتُهَا من الانتقال عنها، وهو قبل الصَّلاةِ بِخِلافِهَا.



المَصَالِحُ المُرْسَلَةُ[(١)]

تعريفها: وهي التي لم يَشْهَدُ لها أَصْلٌ بالاعتبار في الشَّرْعِ، ولا بالإلغاء، وتلقب

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٦/ ٧٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٤/ ١٣٩، ونهاية السول للإسنوي: ٤/ ٣٨٥، ومنهاج العقول للبدخشي: ٣/ ١٨٤، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ٣٣١، والمنخول للغزالي (٣٥٣)، والإبهاج لابن السبكي: ٣/ ١٨٨، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٢٨٩، إرشاد الفحول للشوكاني (٢٤١)، وينظر: المختصر لابن اللحام (١٦٢)، وتقريب الوصول (١٤٨).

بـ«الاستدلال المُرْسَلِ»؛ ولهذا سُمِّيَتْ «مُرْسَلَةً» أي: لم تعتبر ولم تُلْغَ.

وأطلق إمام الحَرَمَيْنِ، وابن السَّمْعَانِيِّ عليه اسم «الاستدلال»، وعبر عنه الخوارزمي في «الكافي» بـ«الاستِصْلاح»، قال: والمُرَادُ بِالمَصْلَحَةِ: المحافظة على مَقْصُودِ الشَّرْعِ بدفع المَفَاسِدِ عن الخَلْقِ، وفسَّره الإمام، والغَزَالِي بأن يُوجَدَ معنى يشعر بالحكم مُنَاسِبٌ له عقلاً، ولا يوجد أَصْلٌ متفق عليه، والتعليل المصور جَارٍ فيه. وفسَّره ابن بَرْهَانَ في «الأوسط» بألا يستند إلى أَصْلٍ كليٍّ، ولا جزئي.

وتنَوَّعَتْ آراء العُلَمَاءِ في الاحْتِجَاجِ بها على مَذَاهِب:

أحدها: منع التَّمَسُّكِ به مُطْلَقاً، وهو قول الأَكْثَرِينَ، منهم القَاضِي، وأتباعه، وحكاه ابن بَرْهَانَ عن الشَّافعي.

قال الإمام: وبه قال طَوَائِفُ من متكلمي الأشاعرة، والظاهرية، وبعض متأخري الحنابلة.

واختاره ابْنُ الحَاجِبِ، فقال: لا دَلِيلَ على اعتبارها، فوجب رَدُّهَا.

وقال الآمدِي: إنه الحَقُّ الذي اتَّفَقَ الفُقَهَاءُ من الشَّافعية، والحنفية، وغيرهم على امتناع التَّمَسُّكِ بها.

الثاني: الجَوَازُ مُطْلَقاً، وهو المَحْكِيُّ عن مَالِكٍ رحمه الله، قال الإِمَامُ في «البرهان»: وأفرط في القَوْلِ به حتى جَرَّهُ إلى اسْتِحْلالِ القَتْلِ، وأخذ المال لمصالح تقتضيها في غَالِبِ الظَّنِّ، وإن لم يجد لها مُسْتنداً، وَحَكَاهُ غَيْرُهُ قَوْلاً قَدِيماً عن الشافعي.

وقال الشاطبي في «الاعتصام»: ذَهَبَ مالك إلى اعْتِبَارِ ذلك، وبنى الأحكام عليه عَلَى الإِطْلاقِ، وبه أَخَذَ بعض علماء الحنابلة، ومنهم الطوفي المَشْهُور بأنه غالى في رِعَايَةِ المَصْلَحَةِ.

الثالث، وفيه تَفْصِيلٌ بِشُرُوطٍ:

أولاً: أن تكون ضَرُورِيَّةً.

ثانياً: أن تكون قَطْعِيَّةً.

ثالثاً: أن تكون كُلِّيَّةً، وهو مَنْسُوبٌ للغزالي، واختاره الإِمَامُ البَيْضَاوِيُّ.

والمراد بـ«الضَّرُورِيَّةِ» ما يكون من الضَّرُورِيَّاتِ الخَمْسِ التي يجزم بِحُصُولِ المنفعة منها، و«الكلية» لفائدة تَعُمُّ جَمِيعَ المُسْلِمِين؛ احْتِرَازاً عن المَصْلَحَةِ الجزئية لبعض الناس أو في حَالَةٍ مَخْصُوصَةٍ؛ كَمن أجاز لِلْمُسَافِرِ إذا أَعْجَلَهُ السَّفر أن يدفع التِّبْرَ لدار الضرب،

وينظر مقدار ما يخلص منه، فيأخذ بقدره بعد طرح المئونة، فهذه مَصْلَحَةٌ لضرورة الانْقِطَاعِ من الرُّفْقَةِ، لكنها جزئية بالنسبة إلى شَخْصٍ معين، وحالة معينة.

وقال الشاطبي في «الاعتصام» نَقْلاً عن الجويني، ذَهَبَ الشافعي، ومعظم الحَنَفِيَّة إلى التمسُّكِ بالمعنى الذي لم يستند إلى أصلٍ صَحِيحٍ، لكن بشرط قُرْبِهِ من مَعَانِي الأصول الثابتة.

وقال صاحب «المسودة» نقلاً عن ابن بَرْهَانَ: الحق ما قاله الشافعي في أنه إن كانت ملائمة لأصل كلي مِنْ أصول الشريعة، أو لأصل جُزئِيٍّ، جَازَ لنا بناء الأحكام عليها، وإلا فلا.

وقال القَرَافِيُّ: هي عند التحقيق في جَمِيعِ المَذَاهِبِ؛ لأنهم يعقدون، ويقومون بالمناسبة، ولا يَطْلُبُونَ شَاهِداً بالاعتبار، ولا يُعنى بالمَصْلَحَةِ المُرْسَلَةِ إلا ذلك.

قال: وإمام الحَرَمَيْنِ قد عمل في كتابة «الغِيَاثِي» أُمُوراً وَحَرَّرَهَا، وأفتى بها، والمالكية بَعِيدُونَ عنها، وحَثَّ عليها، وقالها لِلْمَصْلَحَةِ المُطْلَقَةِ، وكذلك الغزالي في «شفاء الغليل» مع أن الاثْنَيْنِ شَدِيدَا الإِنْكَارِ علينا في المَصْلَحَةِ المرسلة.

وقال البَغْدَادِيُّ في «جنة الناظر»: لا تَظْهَرُ مُخَالَفَةُ الشَّافعي لِمَالِكٍ في المَصَالِحِ، فإن مالكاً يقول: إن المُجْتَهِدَ إذا استقرأ مَوَارِدَ الشَّرْعِ، ومصادره أفضى نَظَرُهُ إلى العلم بِرِعَايَةِ المَصَالِحِ في جزئياتها وكلياتها وألا مَصْلَحَةَ إلا وهي مُعْتَبَرَةٌ في جنسها، لكنه استثنى من هذه القاعدة كُلّ مَصْلَحَةٍ صَادَمَهَا أَصْلٌ من أصول الشريعة، قال: وما حَكَاهُ أَصْحَابُ الشافعي عنه لا يَعْدُو هذه المَقَالَةَ؛ إذ لا أخصّ منها إلا الأخذ بالمَصْلَحَةِ المعتبرة بِأَصْلٍ معين، وذلك مغير للاسْتِرْسَالِ الذي اعتقدوه مذهباً، فَبَانَ أن مَنْ أَخَذَ بِالمَصْلَحَةِ غير المعتبرة، فقد أَخَذَ بالمُرْسَلَةِ التي قال بها مَالِكٌ؛ إذ لا وَاسِطَةَ بين المذهبين.

❀ ❀ ❀

«نَمُوذَجٌ مِنِ اخْتِلافِ الفُقَهَاءِ فِي تَعْذِيبِ المُتَّهَمِ»

تنوعت آراء الفقهاء في جواز تعذيب المتهم بالسرقة بالضرب أو السجن حتى يقر على ما اقترف:

ذهب الإمام مالك إلى الجواز في ذلك؛ عملاً بالمَصَالِحِ المرسلة.

وخالفه الجُمْهُورُ؛ عملاً بِظَوَاهِرِ النصوص، منها قوله ﷺ: «البَيِّنَةُ على المدعي، واليمين على من أنكر».

قال العَلاَّمَةُ الشاطبي في «الاعتصام»: . . . ذهب مَالِكٌ إلى جواز السِّجْنِ في التهم، وإن كان السجن نوعاً من العَذَابِ، ونص أصحابه على جَوَازِ الضرب، وهو عند الشيوخ من قبل تَضْمِينِ الصنّاع، فإنه لو لم يكن الضرب والسِّجْنُ بالتهم؛ لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السُّرَّاقِ والغُصَّابِ؛ إذ قد يتعذر إِقَامَةُ البينة، فكانت المَصْلَحَةُ في التعذيب وَسِيلَةً إلى التحصيل بالتعيين والإقرار.

ولقد كان العَمَلُ بالحديث مفيداً حينما كانت القُلُوبُ عَامِرَةً بالإيمان، ولا يقدم الحد على يَمِينٍ فاجرة من أجْلِ مَالٍ سرقه مهما كانت قيمته، فلما تغيرت النفوس، وضعف سُلْطَانُ الإيمان ـ عدل عن الحكم بلزوم يمين المدعى عليه إلى التعذيب.

ويُلاحَظُ أن فائدة الإِقْرَارِ بالإكراه تظهر في تَعْيِينِ المَتَاعِ، فشهد عليه البينة لصاحبه، وفي أن غيره قد يزدجر حتى لا يكثر الإقدام، فنقل أنواعَ هذا الفساد.

وقال الغَزَالِيُّ: فالضرب بالتهمة للاسْتِنْطَاقِ بالسرقة مَصْلَحَةٌ، قال بها مالك، ولا نقول به لا لإبطال النظر إلى جنس المَصْلَحَةِ؛ لكن لأن هذه المصلحة تُعَارِضُهَا أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما كان بريئاً من الذنب، وترك الضرب في مذنب أهون من ضَرْبِ بريء.



سَدُّ الذَّرائِعِ

وَسَدُّ الذَّرَائِعِ: هي التَّوَصُّلُ بما هو مَصْلَحَةٌ إلى مفسد، كما يرى الشاطبي، أو وسيلة وطَرِيقَةٌ إلى الشيء عن شمس الدين ابن القيم، فالشاطبي يقتصر على الذَّرَائِعِ سَداً، وابن القيم يشملها سَداً وفتحاً.

فَسَدُّ الذرائع وسيلة مُبَاحَةٌ يُتَوَصَّلُ بها إلى مَمْنُوعٍ مشتمل على مفسدة.

قال البَاجِيُّ: ذهب مَالِكٌ إلى المَنْعِ من سَدِّ الذَّرَائِعِ، وهي المسألة التي ظاهرها الإِبَاحَةُ، ويتوصَّل بها إلى فِعْلِ المَحْظُورِ، مثل: أن يَبِيع السِّلْعَةَ بمائة إلى أَجَلٍ، ويشتريها بخمسين نَقْداً، فهذا قد توصَل إلى خَمْسِينَ بِذِكْرِ السلعة.

وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يجوز المَنْعُ من سَدِّ الذرائع.

قلنا: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١١٤]، وقوله: ﴿وَاسأَلْهُمْ عَنِ القَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ البَحْرِ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، وقوله ـ عليه

السلام ـ: «لَعَنَ اللَّهُ اليَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»، وقوله ـ عليه السلام ـ: «دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ»، وقوله ـ عليه السلام ـ: «الحَلالُ بَيِّنٌ والحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ».

وقال القُرْطُبِيُّ: وَسَدُّ الذَّرَائِعِ ذَهَبَ إليه مَالِكٌ وأصحابه، وخالفه أَكْثَرُ الناس تَأْصِيلاً، وعملوا عليه في أكثر فُرُوعِهِمْ تفصيلاً، ثم حَرَّرَ مَوْضِعَ الخِلافِ فقال: اعلم أن ما يفضي إلى الوقُوعِ في المَحْظُورِ، إما أن يلزم منه الوُقُوعُ قَطْعاً أو لا، والأول ليس من هَذَا البَابِ، بل من بَاب مَا لا خَلاصَ من الحَرَامَ إلا باجتنابه، ففعله حَرَامٌ من باب ما لا يتم الوَاجِبُ إلا به، فهو واجب، والذي لا يلزم؛ إما أن يفضي إلى المَحْظُورِ غالباً أو ينفك عنه غالباً، أو يتساوى الأَمْرَانِ، وهو المسمى بـ«الذرائع» عندنا: فالأول لا بُدَّ من مراعاته، والثاني والثالث اخْتَلَفَ الأَصْحَابُ فيه، فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يُرَاعِيهِ، وربما يسميه التهمة البعيدة، والذرائع الضعيفة.

ويقسِّم الإمام ابن القَيِّمِ الذَّرِيعَةَ إلى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، باعتبار نتائجها:

أولاً: وسيلة موضوعة للإفضاء إلى مَفْسَدَةٍ قَطْعاً، كالشرب المسكر المُفْضِي إلى مفسدة إضاعة العَقْلِ، والقَذْفِ المفضي إلى مفسدة القِرْبَةِ، والزنى إلى اختلاط الأَنْسَابِ، وإفساد الفراش.

ثانياً: وسيلة موضوعة لمُبَاحٍ يقصد بها التَّوَصُّلُ إلى مَفْسَدَةٍ، كمن يعقد الزواج قَاصِداً به التحليل، أو يقصد البيع قَاصِداً به الربا، أو يخالع قاصداً به الحنث... وسيلة موضوعة لِمُبَاحٍ لمن يقصد بها التوصل إلى المَفْسَدَةِ، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، كتزين المَرْأَةِ المُتَوَفَّى عنها زوجها.

رابعاً: وسيلة تفضي إلى المَفْسَدَةِ ومصلحتها أَرْجَح من مفسدتها، كالنَّظَرِ إلى المخطوبة، أو المشهود عليها للتعرف.

فابن القيم يَرَى أن القِسْمَ الأول والرابع خَارِجٌ عن محل النزاع، بينما يرى الإمام القَرَافِيُّ تقسيماً آخر للذَّرِيعَةِ فيقول:

أجمعت الأمة على أنها ثَلاثَةُ أقسام:

أحدها: معتبر إجماعاً، كحفر الآبار في طَرِيقِ المسلمين، وإلقاء السُّمِّ في أطعمتهم.

وثانيها: مُلْغًى إجماعاً، كزراعة العِنَبِ، فإنه لا يمنع خشية الخَمْرِ، والشركة في سكنى الدَّارِ، فإنها لا تمنع خَشْيَةَ الزنا.

وثالثها: مُخْتَلَفٌ فيه، كبيوع الآجال اعتبرناها نحن الذريعة وخالفنا غيرنا، فَحَاصِلُ القضية: إنما قلنا بسَدِّ الذرائع أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا.

ونكاح المحلل: هو النكاح الذي قصد الزوج فيه تَحْلِيلَ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول، ولو مع نية إمساكها إن أعجبته، ثم إن المحلل إما أن يشترط عليه في صُلْب العَقْدِ التحليل، وأن يطلقها بعد ذلك، أو لا يشترط عليه التحليل في صُلْبِ العَقْدِ، بأن يشترط عليه التحليل قبل العَقْدِ، أو لا يَشْتَرِطَ عليه التحليل أَصْلاً، بل يقصد المحلل بنكاحه تحليل المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول.

فهو على كل حَالٍ لم يقصد بنكاحه إلا أن يَكُونَ وسيلةً إلى رَدِّهَا لزوجها الأول، وعليه نحصر كلامنا في مسألتين:

الأولى: أن يشترط عليه التحليل في صُلْبِ العقد.

الثانية: ألا يشترط عليه التحليل في صُلْب العقد؛ بأن شرط عليه قبله، أو قصد التحليل بدون شرط.

واختلف الفُقَهَاءُ في صحة النِّكَاحِ وفساده؛ إذا شرط على الزَّوْجِ الثاني في صُلْبِ العَقْدِ التحليل، فذهب أبو حَنِيفَةَ ومحمد - رحمهما الله - إلى القَوْلِ بصحة النِّكَاحِ، وفساد الشرط كَسَائِرَ الشروط الفاسدة.

وذهب المالكية، وجمهور أَهْلِ العِلْم، منهم: الحَسَنُ، والنخعي، والشَّافعي، وقَتَادَةُ، والليث، والثوري، وأحمد، وابن المبارك إلى القَوْلِ بِفَسَاد نِكَاحِ المُحَلِّلِ إذا وقع بِشَرْطٍ في صلب العقد.

اسْتَدَلَّ أبو حنيفة، ومحمد بما رُوِيَ أن النبي ﷺ قال: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ وَالْمُحَلَّلَ له».

ووجه الدلالَةِ من هذا الحديث: أن النبي ﷺ سَمَّاه مُحَلِّلاً، فدل ذلك على أنه يُحِلُّهَا لزوجها الأول، وهذا يَدُلُّ على صحة النكاح، وإنما لُعِنَ مع حُصُولِ الحل؛ لأن التماس ذلك، واشتراطه في العَقْد - هتك لِلْمُرُوءَةِ، وإِعَارَةِ النفس في الوَطْءِ، لغرض الغير، فإنه إنما يَطَؤُهَا ليعرضها لِوَطْءِ الغير، وهو قلة حمية، ولهذا قال - عليه الصلاة والسلام -: «هُوَ التَّيْسُ المُسْتَعَارُ».

ويرد هذا الدليل بأن: تسميته مُحَلِّلاً لا يَدُلُّ على صحة النكاح، وأنه يثبت الحل، فإنه إنما سمي بذلك بِحَسَبِ اعتقادهم أن يحل المُطَلَّقَةَ ثلاثاً لِزَوْجِهَا، أو سمي بذلك؛ لأنه قصد التحليل، ولم يقصد حَقِيقَةَ النكاح، لا أنه يثبت الحل، ولو كان كما قلتم لما استحق اللعن الذي هو الطرد والإبعاد من رحمة الله.

* **وأما الْجُمْهُورُ فقد استدلوا بالحَدِيثِ، والأَثَرِ، والمعقول:**

أما الحديث: فما رواه ابن مَاجَه عن عقبة بن عامر - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «أَلا أُخْبِرَكُمْ بِالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ؟» قالوا: بلى يا رسول الله، قَالَ: «هُوَ الْمُحَلِّلُ، لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلِّلَ والْمُحَلَّلَ لَهُ».

وَوَجْهُ الدَّلالَةِ مِنْ هَذَا الحَدِيثِ: أن النبي - عليه الصلاة والسلام - أَطْلَقَ على المحلل اسم التَّيْسِ الذي يُسْتَعَارُ لِلضِّرَابِ، وفيه تنفير، وتقبيح من هذا الفعل، وما كان هذا شأن لا يكون إلا فَاسِداً، يؤيد ذلك أن النبي ﷺ «لَعَنَ المُحَلِّلَ وَالمُحَلَّلَ له»؛ وما ذلك إلا لِفَسَادِ النكاح، وإلا لما استحق عليه اللعن.

وَأَمَا الأَثَرُ: فما رواه ابنُ أبي شَيْبَةَ من رواية قبيصة بن جابر عن عُمَر - رضي الله عنه - قال: لا أدلِي بِمُحَلِّلٍ ومُحَلَّلٍ لَهُ إلا رَجَمْتُهُمَا».

ووجه الدلالة من هذا الأَثَرِ: أن عمر بن الخطاب أخبر أنه لو أتي بمحلّل ومحلّل له، لرجمهما؛ وما ذلك إلا لِفَسَادِ النكاح، وإلا لما استحقا عليه الرَّجْمُ.

وأما المَعْقُولُ: فقد قالوا: إن هذا عَقْدٌ، وقع على وَجْهٍ محظور استحق عاقده به اللَّعْنَ، فوجب أن يكون بَاطِلاً أصل ذلك شراء الخَمْرِ.

وقد نوقش الحَدِيثُ الذي تَمَسَّكَ به الجُمْهُورُ بأنه تفرد به ابن ماجه، وفي رِوَايَةِ عثمان بن صالح، وقد قال إبراهيم بن يَعْقُوبَ: كانوا ينكرون على عثمان في هذا الحَدِيثِ إنكاراً شديداً، ولكن هذه المُنَاقَشَةَ ترد بأن عُثْمَانَ أَحَدُ الثِّقَاتِ، وقد روى عنه البخاري في صحيحه، وروى عنه ابن معين، وأبو حَاتِمِ الرازي، وقال: شيخٌ صالح سَلِيمُ النَّاحِيَةِ، قيل له: كان يُلَقَّنُ؟، قال: لا، ومن كانَ بهذه المَثَابَةِ كان ما يتفرد به حجة، وإنما الشَّاذُ ما خالف به الثقات، لا ما انفرد به عنهم على أن القَوْلَ بأنه انفرد به غير صحيح، فقد تابعه غيره، فرواه جعفر الغرياني عن القَيَّاسِ المعروف بابن فريق عن أبي صالح عن الليث.

وإذا شرط على الزَّوْجِ الثاني التحليل قبل العَقْدِ، ولم يذكر في العقد، أو نوى التحليل من غير شَرْطٍ، فقد اختلف الفُقَهَاءُ وأيضاً في صحة النكاح، وفساده في هذه الحالة، فذهب الشافعية والهَادَوِيَةُ: إلى القول بِصِحَّةِ النكاح، وأما الحنفية، فإنهم يقولون بالصحة؛ نظراً لأنهم يصححون النكَاحَ مع الشرط في صُلْبِ العقد.

وذَهَبَ المَالِكِيَّةُ، والحنابلة، والليث، والثوري، وإسحاق إلى القَوْلِ بِفَسَادِ النكاح.

استدل القائلون بالصحة بما يأتي: قالوا: روي عن عمر - رضي الله عنه - ما يَدُلُّ على إِجَازَتِهِ، وذلك ما رواه محمد بن سيرين قال: قدم «مكة» رجل، ومعه إخوة له

صِغَارٌ، وعليه إزار من بين يَدَيْهِ رقعة، ومن خلفه رقعة، فسأل عمر فلم يعطه شَيْئاً، فبينما هو كذلك إذ نزغ الشَّيْطَانُ بين رجل من قريش، وبين امرأته، فطلقها فقال لها: هل لك أن تعطي ذا الرُّقْعَتَيْنِ شيئاً، ويملك لي؟ قالت: نعم إن شئت، فأخبروه بذلك، قال: نعم وَتَزَوَّجَهَا، ودخل بها، فلَمَّا أصبح أدخلت إخوته الدار، فجاء القرشي يَحُومُ حول الدار، ويقول: يا ويلة غلب على امرأته، فأتى عمر فقال: يا أمير المؤمنين غُلِبْتُ على امرأتي، قال: «من غَلَبَكَ؟» قال: ذو الرُّقْعَتَيْنِ، فقال: «أرسلوا إليه»، فلما جَاءَهُ الرَّسُولُ قالت له المرأة: كيف مَوْضِعُكَ من أهلك، قال: ليس بموضعي بأس، قالت: إن أمير المؤمنين يقول لك: طلق امرأتك، فقال: لا واللّهِ لا أطلقها، فإنه لا يكرهك، وألبسته حلة، فلما رآه عمر من بَعِيد قال: الحمد لله الذي رزَقَ ذَا الرقعتين، فدخل عليه فقال: أَتُطَلِّقُ امرأتك؟ قال: لا والله لا أُطَلِّقُهَا، قال عمر: والله لو طلقتها لأَوْجَعْتُ رأسك بالسَّوْطِ.

ووجه الدلالة من هذه القصة: أن هذه النِّكَاحَ تقدم فيه شَرْطُ التحليل على العَقْدِ، ولم ير به عمر بَأْساً؛ إذ لو كان النكاح يَفْسَدُ مع الشرط السابق، لفسخ عمر نكاحه، ولما قال له: لو طلقتها لأَوْجَعْت رأسك بالسوط، ومن باب أَوْلَى إذا قصد الزوج الثاني بنكاحه التحليل بدُونِ شرط. وعليه يحمل ما روي عن عمر من النهي عن نكاح المُحَلِّل على ما إذا وَقَعَ بِشَرْطٍ في صلب العَقْدِ يتفق رواياته.

وقد نوقش هذا الدَّلِيلُ بأنه منقطع ليس له إسناد، فقد روى أبو حَفْصٍ عن أبي النظر قال: سمعت أبا عبد الله يقول في المحلل، والمحلل له: إنه يفسخ نكاحه في الحال، قلت: أو ليس يروى عن عمر حديث ذي الرقعتين، حيث أمره عمر ألا يفارقها، قال: ليس له إسناد؛ لأن ابن سيرين وإن كان مَأْمُوناً لم ير عمر، ولم يدركه، فأين هذا من الَّذِينَ سَمِعُوهُ يخطب على المنبر: «لا أوتي بِمُحَلِّلٍ ولا مُحَلَّلٍ له إلا رَجَمْتُهُمَا».

وأيضاً فليس فيه أن ذا الرُّقْعَتَيْنِ قصد التحليل، فإنه يحتمل أن يكون نَوَى بالعَقْدِ غير ما شرط عليه، وقصد نكاح رغبة، ومعلوم أنه لو قصد عند العَقْدِ خلاف ما شرط عليه صح النكاح؛ لأنه خلا عن نية التحليل.

*** واسْتَدَلَّ المَالِكِيَّةُ، ومَنْ وافقهم بالحَدِيثِ والآثار والمعقول:**

أما الحديث: فما روي أن النبي ﷺ قال: «لعن الله المُحَلِّلَ والمُحَلَّلَ له» رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح.

ووجه الدلالة من الحديث: انهم قالوا: إن اللعن هو الطَّرْدُ والإبعاد عن رحمة الله، ولا يكون ذلك إلا عن ذَنْبٍ كبير، وهذا يدل على أن نِكَاحَ المحلل حرام، وإذا

كان حَرَاماً فيكون فَاسِداً، لا فرق في ذلك بين أن يشترط عليه التحليل في العَقْدِ، أو قبله، أو لم يشترط عليه، بل نواه، وقصده؛ إذ يصدق عليه أنه محلل، واسم المحلل يعمُّ الجميع.

وأما الآثارُ فهي كثيرة نذكر منها ما يأتي:

أولاً: أنه روي عن سُلَيْمَانَ بْنِ يسار قال: رفع إلى عثمان ـ رضي الله عنه ـ رَجُلٌ تزوج امرأة ليحلها لِزَوْجِهَا، ففرق بينهما، وقال: لا ترجع إليه إلا بِنِكَاحِ رَغْبَةٍ.

ثانياً: ما روي أن رَجُلاً أتى عثمان، فقال: إن جاري طَلَّقَ امرأته في غضبه، ولقي شدة، فأردت أن أَحْتَسِبَ نفسي، ومالي، فأتزوجها، ثم أبني بها، ثم أطلقها فترجع إلى زوجها الأول، فقال عثمان: لا تنكحها إلا نِكَاحِ رَغْبَةٍ، ذكره أبو إسحاق الشيرازي في «المهذب».

وثالثاً: ما روي من طَرِيقِ الزُّهري: أن ابن عُمَرَ سئل عن تحليل المرأة لزوجها، فقال: ذلك السفاح لو أدرككم عمر لنكلكم. رواه الإِمَامُ أبو بكر بن أبي شيبة.

ووجه الدلالة من هذه الآثار:

أما الأثر الأول: فإن فيه أن عثمان فَرَّقَ بينهما؛ لأن الرجل تزوجها ليحلها، وهو صادق بأن يكون شَرَطَ عليه التحليل في العَقْدِ أو قبله، ولو كان شرط التحليل قبل العَقْدِ لا يضر لاستوضحه عُثْمَانُ هل شرط عليه ذلك في العَقْدِ أو قبله.

وأما الأثر الثاني: فإنه صريح في أن الرَّجُلَ قصد التحليل بِدُونِ شَرْطٍ، وأنه احتسب نفسه، وما له في سَبِيلِ إرجاعها لِزَوْجِهَا الأول، فقال له عثمان: لا تنكحها إلا نكاح رغبة.

وأما الأثر الثالث: فإن فيه أن ابن عمر سَمَّاهُ سِفَاحاً، فدل ذلك على فَسَادِهِ.

فهذه آثار مَشْهُورَةٌ مروية عن الصحابة، وكلها تبين أن المحلل عندهم اسم لمن قَصَدَ التحليل مُطْلقاً، سواء حَصَلَ شرط في العَقْدِ، أو قبله، أو نوى التحليل، وقصده بدون شرط، بدليل أنهم لم يستفصلوا عند السُّؤَال، وترك الاستفصال في مقام الاحتمال ـ آيةُ العموم.

وَقَدْ نُوقِشَ الحَدِيثُ الذي استدلَّ به المالكية، وَمَنْ وافقهم بِأَنَّه مَحْمُولٌ على من شرط عليه التحليل في صُلْب العقد ـ وتُرَد هذه المناقشة بأن: الحَدِيثَ عام يشمل ما إذا شرط عليه التحليل في العَقْدِ أو قبله، أو لم يشترط عليه أصلاً، ويؤيد هذا العموم أمور منها:

أن السَّلَفَ كانوا يسمون القَاصِدَ للتحليل محللاً، وإن لم يشترط عليه، والأصل

في الإطلاق الحقيقة، فإن لم يكن المحلل عَاماً لِكُلِّ مَنْ قصد التحليل، كان إطلاقه على غير الشَّارِطِ بطريق الاشتراك، أو المجاز، وهذا لا يجوز المصير إليه إلا لموجب، ولا موجب هنا.

ومنها: ان أهل اللُّغَةِ منهم الجَوْهَرِيُّ قالوا: المحلل في النكاح الذي يتزوج المطلقة ثلاثاً حتى تحل للزوج الأوَّلِ، فجعلوا كل من تَزَوَّجَهَا لتحل للأول محللاً في اللغة.

ومنها: استعمال النَّاسِ إلى يومنا هذا، فإنهم يسمون كل من تزوج المرأة ليحلها محللاً، وإن لم يشترط التحليل في العَقْدِ.

يتبين لنا من بَيَانِ الأدِلَّةِ ومناقشاتها رُجْحَانُ مذهب المالكية، ومن معهم وهو: فساد نكاح المحلل مُطْلَقاً، شرط عليه التحليل في العقد، أو قبله، أو نوى التحليل من غير شَرْطٍ؛ وذلك لقوة أدلتهم، خصوصاً من مَقَاصِدِ النكاح: أن يكون الإِمْسَاكُ على الدَّوَامِ؛ إذ به يكون الولد الذي به عِمَارَةُ الكون، ونكاح المحلل لا يقصد لهذا، ولذلك لعن رسول الله ﷺ المحلل؛ لأنه حَطَّ منزلته، وجعل نفسه كالتَّيْسِ الذي يُسْتَعَارُ للضراب، وأي رجل يرضى لنفسه هذه المنزلة القبيحة.

ثم إن المرأة التي تكشف نفسها له لتحل على نَفْسِهَا الخِزْي والعَارَ بين الأَهْلِ والجيران، فتمكث طول عمرها ذَلِيلَةً، أضف إلى ذلك أنها تحل العَارَ على أَهْلِهَا وعشيرتها.

وأن الرجل الذي يرضى أن يتزوجها بعد هذا التحليل قد حكم على نَفْسِهِ بأنه مجرد من الغيرة والإنسانية، أضف إلى ذلك ما يَتَرَتَّبُ على هذا النكاح من مفسدة عظمى، وهي إفْسَادُ المرأة على زَوْجِهَا الأول؛ إذ المَعْرُوفُ عن المرأة أنها تتبع شهوتها، وقد تجل المحلل إذا أذاقت عُسَيْلَتَهُ أَحْسَنَ من زوجها الأول، فإذا رجعت إلى زوجها الأول أَسَاءَتْ عشرته، وقد تتمسك بالمحلل، وتأبى الرُّجُوعَ لزوجها الأول، فيترتب على ذلك فتنة بين الزوجين، وقد تمتد إلى عشيرتهما، وها هي قصة صاحب الرقعتين شَاهِدَةٌ لذلك، فدفعها لهذه المفاسد كلها قلنا بِفَسَادِ نكاح المُحَلِّلِ لا سيما أن العَقْلَ ينفر منه ويقبحه، فكيف تجيز الشريعة ما ينفر منه العقل، ويَأْبَاهُ الذَّوْقُ؟!

ثم إنَّ محل كون قَصْدِ التحليل يضر إذا كان من الزَّوْجِ الثاني، أمَّا إذا كان قصد التحليل من الزَّوْجِ الأول، أو من المرأة دون الزَّوْجِ، فإن ذلك لا يؤثر في العَقْدِ، كما هو مَذْهَبُ جمهور العلماء؛ وذلك لأن نية المَرْأَةِ لاَ تأثير لها؛ لأن العَقْدَ إنما يبطل بنية الزَّوْجِ؛ لأنه هو الذي يملك المُفَارَقَةَ والإمساك.

أما المَرْأَةُ فإنها لا تملك رَفْعَ العَقْدِ، فوجود نيتها، وعدمها سواء، وكذلك الزوج الأول لا يَمْلِكُ شَيْئاً من العَقْدِ، ولا من رفعه، فهو أجنبي.

وقال الحَسَنُ وإبراهيمُ: إذا هَمَّ أحد الثلاثة بالتحليل فَسَدَ النكاح، وهذا تشديد منهما وتنفير، وقد بيَّنا أن المعتبر إنما هو قَصْدُ الزوج الثاني.

وينبني على هذا المَذْهَبِ الراجح أنها لا تحل للزوج الأَوَّلِ بهذا النكاح، وإلى هذا ذَهَبَ محمد بن الحسن، وهو من القائلين بصحة نكاح المحلل إذا شرط عليه التحليل في العَقْدِ، وعلل ذلك بأنه استعجل بالمَحْظُورِ ما هو مؤخر، فيعاقب بالحرمان، كقتل المورث.



«الاسْتِحْسَانُ»[(1)]

وهو لُغَةً: اعْتِمَادُ الشيء حَسَناً، سواء كان عِلْماً أو جهلاً.

قال بعضهم: هو العُدُولُ عن مُوجب قِيَاسٍ إلى قِيَاسٍ أَقْوَى.

وقال بَعْضُهُمْ: هو تَخْصِيصُ القِيَاسِ بِدَلِيلٍ أَقْوَى.

قال إلكيا: وهو أَحْسَنُ ما قيل في تَفْسِيرِهِ، ما قاله أبو الحَسَنِ الكَرْخِيُّ؛ أنه قطع المسائل عن نَظَائِرِها لِدَلِيلٍ خاصٍّ يقتضي العُدُولَ عن الحُكْمِ الأول فيه إلى الثاني، سواء كان قِيَاساً أو نصاً، يعني: أن المُجْتَهد يعدل عن الحُكْمِ في مسألة بما يحكم في نَظَائِرِهَا

---

(1) ينظر: البحر المحيط للزركشي: ٦/ ٨٧، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٤/ ١٣٦، ونهاية السول للإسنوي: ٤/ ٣٩٨، ومنهاج العقول للبدخشي: ٣/ ١٨٧، وغاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري (١٣٩)، والتحصيل من المحصول للأرموي: ٢/ ٣١٨، والمنخول للغزالي (٣٧٤)، وحاشية البناني: ٢/ ٣٥٣، والإبهاج لابن السبكي: ٣/ ١٨٨، والآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٤/ ١٩٣، وحاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٣٩٤، والمعتمد لأبي الحسين: ٢/ ٢٩٥، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي (٦٨٧)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٦/ ١٩٢، وكشف الأسرار للنسفي: ٢/ ٢٩٠، وحاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى: ٢/ ٢٨٨، وشرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني: ٢/ ٨٣، ونسمات الأسحار لابن عابدين (٢٢٥)، تقريب الوصول لابن جُزيّ (١٤٦)، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢٤٠)، وينظر: منتهى السول والأمل (٢٠٧)، والوصول لابن برهان: ٢/ ٣٢٠، وأحكام الفصول (٦٨)، والحدود (٦٥)، وشرح تنقيح الفصول (٤٥١).

إلى الحُكْمِ بخلافه؛ لوجه يقتضي العُدُولَ عنه، كَتَخْصِيصِ أبي حنيفة قول القائل: ما لي صَدَقَة علىَ الزَّكَاةِ، فإن هذا القَوْلَ منه عَام في التصدق بجميع ماله.

وقال أبو حنيفة: يختصُّ بمال الزكاة؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، والمراد من الأَمْوَالِ المضافة إليهم، أَمْوَالُ الزكاة، فعدل عن الحُكْمِ في مسألة المَال الذي ليس هو بِزَكَوِيٍّ بما حكم به في نَظَائِرِهَا من الأموال الزكوية إلى خِلافِ ذلك الحكم لِدَلِيلٍ اقتضى العُدُولَ وهو الآية.

وقال البَزْدَوِيُّ: الاسْتِحْسَانُ هو العُدُولُ عن مُوجَبِ قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص القِيَاسِ بِدَلِيلٍ أقوى منه.

وقال الكمال بن الهمام: الحَنَفِيَّةُ قسَّموا القياس: إلى جَلِيٍّ، وخَفِيٍّ، فالأول: القياس، والثاني: الاستحسان، فهو القياس الخفي بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر، ويقال لما هو أعم من القياس الخفي أي: كل دَلِيلٍ في مُقَابَلَةِ القياس الظَّاهِرِ من نص كالسَّلَم، أو إجماع كالاستمتاع، أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار، فمنكره لم يَدْرِ المراد به، أي: عند القائلين به.

وقال البَاجِيُّ: الاسْتِحْسَانُ هو القَوْلُ بأقوى الدليلين.

يقول القَرَافي: وعلى هذا يكون حجة إجماعاً وليس كذلك.

ذكر محمد بن خُوَيز منداد: معنى الاسْتِحْسَانِ الذي ذَهَبَ إليه أَصْحَابُ مالك هو: القَوْلُ بِأَقْوَى الدليلين، كَتَخْصِيصِ بَيْع العَرَايَا من بَيْع الرطب بالتمر، وتَخْصِيصِ الرُّعَافِ دون القَيْءِ بالبناء، للحديث فيه؛ وذلك لأنه لو لم تَرِد سُنَّةٌ بالبِنَاءِ في الرُّعَافِ، لكان في حُكْم القيء في أنه لا يَصِحُّ البِنَاءُ؛ لأن القياس يقتضي تَتَابُعَ الصلاةِ، فإذا وَرَدَتِ السُّنَّةُ في الرخصة بِتَرْكِ التتابع في بَعْضِ المواضع صِرْنَا إليه، وأبقينا البَاقِي على الأَصْلِ.

قال: وهذا الذي ذَهَبَ إليه هو الدَّلِيلُ، فإن سَمَّاهُ اسْتِحْسَاناً، فلا مُشَاحَّةَ في التسمية.

وقال القَرَافِيُّ: قال به مَالِكٌ في عدة مَسَائِلَ في تَضْمِينِ الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتَضْمِينِ الحَمَّالِينَ للطَّعَامِ والأدم دون غيرهم من الحَمَّالِينَ.

وقال الشَّاطِبي: الاسْتِحْسَانُ عندنا وعند الحَنَفِيَّةِ: هو العَمَلُ بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطَّرَدَ، فإن مالكاً وأبا حنيفة يَرَيَان: تخصيص العموم بأي دَلِيلٍ كان من ظاهر أو معنى.

ويستحسن مالك أن يخص بالمَصْلَحَةِ، ويستحسن أبو حنيفة أن يَخُصَّ بقول الواحد من الصَّحَابَةِ الوارد بخلاف القِيَاسِ، ويريان مَعاً: تخصيص القياس، ونقض العلة.

الاسْتِحْسَانُ: هو العُدُولُ بحكم المسألة عن نَظَائِرَهَا لدليلٍ شرعي خاص.

ابن قُدَامَةَ: الاسْتِحْسَانُ له ثلاثة معان:

أحدها: العُدُولُ بِحُكْمِ المسألة عن نظائرها لدليل خَاصٍّ من كتاب أو سُنَّةٍ.

ثانيها: ما يستحسنه المُجْتَهِدُ بعقله.

ثالثها: مَعْنَى يَنْقَدِحُ في نَفْسِ المجتهد لا يقدر على التَّعْبِيرِ عنه.

ابن بَدْرَان: كلام أحمد يقتضي أن الاسْتِحْسَانَ: عدول عن مُوجَبِ قياس لِدَلِيلٍ أقوى.

واعلم: أنه إذا حُرِّرَ المُرَادُ بالاسْتِحْسَانِ زَالَ التَّشْنِيعُ، وأبو حنيفة بَرِيءٌ إلى الله من إثبات حُكْمٍ بلا حُجَّةٍ.

قال العارض المعتزلي في «النكت»: وقد جرت لفظة «الاسْتِحْسَانِ» لإياس بن مُعَاوِيَةَ، ولمالك بن أَنَسٍ في كتابه، وللشافعي في مواضع.

وأما الثالث؛ فلأن النَّاسَ أجمعوا على تأجيل الشفعة في قريب من الزمانِ، فجعله هو مقدراً بثلاثة، لقوله تعالى: ﴿**تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**﴾ [هود: ٦٥].

قال ابن القاصّ: لم يقل الشَّافِعِيُّ بالاسْتِحْسَانِ إلا في ثَلاثَةِ مَوَاضِعَ:

أولاً: قال: وأَسْتَحْسِنُ في المُتْعَةِ أن تُقَدَّرَ ثلاثين دِرْهَماً.

ثانياً: وقال رأيت بَعْضَ الحكام يحلّف على المُصْحَفِ، وذلك حسن.

ثالثاً: وقال في مدة الشُّفْعَةِ: وأَسْتَحْسِنُ ثلاثة أيام.

وقال الخَفَّافُ في «الخصال»: قال الشافعي بالاسْتِحْسَانِ في سِتَّةِ مَوَاضِعَ، فذكر هذه الثلاثة، وزاد:

رابعاً: قوله في باب الصَّدَاقِ: من أعطاها بالخَلْوَةِ، فذاك ضرب من الاستحسان، يعني: قوله القديم.

خامساً: وكذلك في الشهادات: كتب قاضٍ إلى قاضٍ ذلك استحسان.

سادساً: ومراسيل سعيد حسن.

وقد أَجَابَ الأصحاب منهم الإصطخري، وابن القاصّ، والقفال، والسنجي، والماوردي، والروياني وغيرهم أن الشافعي إنما اسْتَحْسَنَ ذلك بِدَلِيلٍ يَدُلُّ عليه، وهو «استحسان حُجَّةٍ» أي: أنه حَسَنٌ؛ لأن كُلَّ ما ثبتت حُجِّيَّتُهُ كان حَسناً.

أما الأول: فَرَوَاهُ عنِ ابن عُمَرَ، وهو صَحَابِي، فاسْتَحْسَنَهُ على قَوْلِ غيره.

وقال القَفَّالُ: إنما ذكره في القَدِيمِ، بِنَاءً على قوله في تَقْلِيدِ الصَّحَابَةِ.

وقال الصيرفي في «شرح الرِّسَالَةِ»: إنما اسْتَحَبَّ الفضل، ولم يوجبه، وإنما يُنْكَر القَضَاءُ بالاستحسان، فأما أن يُسْتحب الكَرَمُ، والزيادة فلا يُنْكَرُ.

وأما الثاني: فلأن ابن عَبَّاسٍ، وابن الزبير فَعَلاهُ، وأن الشرع وَرَدَ باعتبار ما فيه إِرْهَابٌ وزجر عن اليمين الفاجرة، والتحليف بالمُصْحَفِ تَعْظِيمٌ، فكأنه من باب القياس، تَغْلِيظاً باليمين، كما غُلِّظَتْ بالزمان، والمكان الشريفين.

وقال القفال: هذا مما لا يتعلق به حكم؛ لأنه لا يجب البتة.

وأما الثالث؛ فلأن النَّاسَ أجمعوا على تَأْجِيلِ الشُّفْعَةِ في قريب من الزَّمَانِ، فجعله هو مقدراً بثلاثة؛ لقوله تعالى: ﴿**تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ**﴾ [هود: ٦٥] فهي حَدُّ القرب؛ ولأنها مُدَّةٌ مَضْرُوبَةٌ في خيار الشَّرْطِ، وفي مَقَامِ المُسَافِرِ، وفي أكثر مدة المسح.

وكذلك القَوْلُ في البَوَاقِي: فإنه استحسن مَرَاسِيلَ سَعِيدٍ؛ لأنه وجدها مسندة، وأنه لا يرسل إلا عن صَحَابِيٍّ، فظهر بذلك أن الشَّافِعِيَّ حيث قال به كَانَ لِدَلِيلٍ، لا باعتبار مَيْلِ النفس.

قال الإصطخري: ولا يجوز عندنا أن يَسْتَحْسِن أحد القَوْلَيْنِ إلا من باب المُمَاثَلَةِ بالاجْتِهَادِ والنظر إلى الأولى.

وإنما المَذْمُومُ من الاسْتِحْسَانِ هو الذي يحدثه الإِنْسَانُ عن نفسه بلا مِثَالٍ، كما في إيجاب الحد بشهود الزوايا.

قال الزركشي: لكن رَأَيتُ في «سنن الشَّافِعِيِّ» التي يرويها المُزَنِيُّ عنه: قال الطَّحَاوِي: سمعت المزني يقول: قال الشَّافِعِيُّ: إذا علم صاحب الشُّفْعَةِ، فأكثر ما يجوز له طَلَبُ الشفعة في ثلاثة أيام، فإذا كَانَ في ثَلاثَةِ أيام لم يَجُزْ طَلَبُهُ، هذا استحسان مني، وليس بأصل.

والمشكل فيه قوله: «وليس بِأَصْلٍ» وينبغي تَأْوِيلُهُ على أن المُرَادَ ليس بِأَصْلٍ خاص يَدُلُّ عليه، لا نفي الدَّلِيل ألبتة.

وقال الغزالي في «البسيط»: قال الشافعي: لو كان برأس المحرم هَوَامٌ فَنَحَّاهَا، تصدق بشيء، ثم قال: لا أَدرِي من أين قلتُ ما قُلْتُ: قال الإمام في «النهاية»، والغزالي في «البسيط»: هذا من قبيل اسْتِحْسَانِ أبي حَنِيفَةَ، وهو مشكل، فالصَّحِيحُ أن ذلك من الشافعي استحسان، فإنه بيّن أنه لا أصل له.

قال الزركشي: ليس هذا من الاسْتِحْسَانِ، بل مُرَادُ الشافعي أني لا أَذْكُرُ دَلِيلَ ما قلته لأجله، لا أنه قاله من غير دليل بهوى نفسه.

وقد وقع الاسْتِحْسَانُ في كَلامِ الشافعي، وأصحابه بالمعنى السَّابِقِ في مواضع أخرى:

ومنها: قال: وَحَسُنَ أن يَضَعَ المُؤَذِّنُ إصبعيه في أُذُنَيْهِ؛ لأن حديث بلال اشتمل على ذلك.

ومنها: قال في «الوَسِيطِ»: إن الشافعي ذَهَبَ في أَحَدِ قوليه لمنع قَرْضِ الجواري ممن هي حَلاَلٌ له؛ استحساناً.

ومنها: قال في التَّغْلِيظِ على المُعَطِّلِ: أَسْتَحْسِنُ إذا حلف أن يُسْأَلَ: بالله الذي خَلَقَكَ وَرَزَقَكَ.

ومنها: قال الشَّافِعِيُّ: أَسْتَحْسِنُ أن يترك شَيْءٌ من نَجُومِ الكتابة.

ومنها: إذا قالا: نَشْهَدُ أنه لا وَارِثَ له. قال الشافعي: سألتهما عن ذلك، فإن قالا: هو لا نَعْلَمُ، فَذَا، وإن قالوا: تَيَقَّنَّاهُ قطعاً فقد أَخْطَئُوا، لكن لا تردُّ بذلك شَهَادَتُهُمَا، ولكن أردها اسْتِحْسَاناً، حكاه ابن الصبَّاغ من باب الإِقْرَارِ من «الشامل».

ومنها: قال أبو زَيْدٍ - بعد ذكر الأَوْجُهِ في الجارية المُغَنِّيَةِ - كل هذا اسْتِحْسَانٌ، والقياس الصحة.

ومنها: قال الرافعي في الإِيلاءِ في وَلِيِّ المَجْنُونَةِ: وَحَسُنَ أن يقول الحاكم للزوج.

ومنها: اسْتِحْسَانُ الشَّافِعِيِّ تَقْدِيرَ نفقة الخادم.

ومنها: قال في «الوسيط»: إذا أخرج السَّارِقُ يَدَهُ اليسرى بَدَلَ اليمنى، فالاسْتِحْسَانُ ألا تقطع.

ومنها: قالوا في تعيين الرَّمْيِ في النِّصال.

ومنها: قال الروياني فيما إذا قال: أَمْهِلُونِي لأسأل الفُقَهَاءَ - أعني: المدعي في اليمين المَرْدُودَةِ - استحسن فيها قُلُوبنا إمهاله يوماً.

وذكر ابن دَقِيقِ العِيد في كتاب «اقتناص السَّوَانِحِ»: ثَلاثَ صُوَرٍ ترجع إلى الاستحسان أو المصالح، قال بها الأصحاب:

إحداها: الحُصْرُ الوَقْفُ ونحوه، إذا بلي.

قيل: إنه يُبَاعُ ويصرف في مَصَالِحِ المسجد، ومثله الجِذْعُ المنكسر، والدار المُنْهَدِمَةُ، وهذا اسْتِحْسَانٌ.

وقيل: إنه يحفظ فإنه عَيْنُ الوَقْفِ، فلا يباع، وهذا القِيَاسُ.

الثانية: حق التَّوْلِيَةِ على الوَقْفِ.

قيل: إنه للواقف، وعلل بأنه المُتَقَرِّبُ بِصَدَقَتِهِ، فهو أَحَقُّ من يَقُومُ بإمضائها، وهذا اسْتِحْسَانٌ.

الثالثة: إذا أَعَارَ أَرْضاً لِلْبِنَاءِ والغِرَاسِ، فبنى المستعير أو غَرَسَ، ثم رجع واتَّفَقَا على أن يَبِيعَ الأَرْضَ، والبناء لثالث بِثَمَنٍ واحد.

فقيل: هو كما لو كان لهذا عبد، ولهذا عَبْدٌ فباعاهما بِثَمَنٍ واحد، والمَذْهَبُ القَطْعُ بالجَوَازِ، للحاجة، وهذا مخالف لِلْقِيَاسِ، فهو استحسان أو اسْتِصْلاحٌ.

*** تَنَوَّعَتْ آراء العُلَمَاءِ في شُفْعَةِ الأَشْجَارِ على أقوال:**

أولاً ـ مَذْهَبُ الشافعية:

تثبت الشفعة عندهم في ثمرة مَوْجُودَةٍ لم تُؤَبَّرْ عند البَيْعِ، وإن شرط دخولها في البَيْعِ، سواء تأبرت عند الأَخْذ، أم لا؛ لأنها تَتْبَعُ الأَصْلَ في البيع، فكذا في الأَخْذِ بالشفعة، ولا نَظَرَ لِطرُوِّ تَأَبُّرِهِ لتقدم حَقِّهِ، وزيادته بالتأبير كَزِيَادَةِ الشجر.

بل قال المَاوَرْدِيُّ: «يأخذه وإن قطع».

والتصريح بالشَّرْطِ لا يخرج عن التَّبَعِيَّةِ؛ لأنه تَصْرِيحٌ بمقتضى العقد.

أما الثمرة المُؤَبَّرَةُ عند البيع، فلا شُفْعَةَ فيها، كالشَّجَرِ الجَافِّ الذي شرط دخوله في البيع، بل تُؤْخَذُ بحصتها من الثمن، كالزَّرْعِ المَشْرُوطِ دخوله في البَيْعِ، والجزة الظاهرة مما يتكرر؛ لأنها لا تَدْخُلُ في مُطْلَقِ البيع.

ويبقى كل ما لا يؤخذ من ثَمَرٍ وزَرْعٍ إلى أَوَانِ الجَذَاذِ، والثمرة الحَادِثَةُ بعد البيع إن لم تُؤَبَّرْ عند الأَخْذِ، فله أَخْذُهَا بالشفعة؛ لأنها تَابِعَةٌ لِلأَصْلِ في البَيْعِ فتتبعه في الأخذ كالبِنَاءِ والغِرَاسِ، وإن أُبِّرَتْ عند الأَخْذِ، فلا شفعة فيها؛ لانتفاء التبعية.

وثانياً: ذَهَبَ مَالِكٌ إلى أنه إذا بَاعَ أَحَدُ الشريكين ثَمَراً على أصوله، «فـ» للشريك الآخَرِ أن يأخذه بالشُّفْعَةِ من المشتري؛ إلحاقاً بالعَقَارِ، ما لم تيبس الثمرة.

وثالثاً: ترى الأَحْنَافُ الشُّفْعَةَ في الزَّرْعِ والثمار مع الأَصْلِ، إذا ذكر الثمر، أو الزرع في البَيْعِ؛ لأنه لا يَدْخُلُ من غير ذكر.

وحجة مَالِكِ الاسْتِحْسَانُ قال: إنه أي: القَوْلُ بالشُّفْعَةِ في الثمر والزرع بشيء أَسْتَحْسِنُهُ، وما عَلِمْتُ أن أحداً قاله قَبْلِي.

❀ ❀ ❀

القِراءَاتُ وَأَثَرُهَا فِي الخِلافِ

القراءات جمع قراءة، **وهي في اللغة**: مصدر سماعي لقرأ.

وفي الاصطلاح:

قال ابن الجزري: «القراءات علم بكيفيات أداء كلمات القرآن واختلافها بعَزْوِ النَّاقِلة... والمُقْرِىء: العالم بها ـ رواها مشافهة، فلو حفظ التيسير مثلاً ليس له أن يُقرىء بما فيه إن لم يُشافهه من شُوفِهَ به مسلسلاً؛ لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة. والقارىء المبتدىء: مَن شرع في الإفراد إلى أن يفرد ثلاثاً من القراءات، والمنتهى: مَنْ نقل من القراءات أكثرها وأشهرها». اهـ.

● نشأة علم القراءات:

اعلم: أن المعوَّل عليه في القرآن الكريم إنما هو التلقي والأخذ، ثقةً، وإماماً عن إمام إلى النبي ﷺ، وإن المصاحف لم تكن ولن تكون هي العمدة في هذا الباب إنما هي مرجع جامع للمسلمين، على كتاب ربهم، ولكن في حدود ما تدل عليه وتعيِّنه، دون ما لا تدل عليه ولا تعيِّنه. وقد عرفت أن المصاحف لم تكن منقوطة ولا مشكولة، وأن صورة الكلمة فيها كانت محتملة لكل ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة، وإذا لم تحتملها كتبت الكلمة بأحد الوجوه في مصحف، ثم كتبت في مصحف آخر بوجه آخر وهلم جرا. فلا غرو إن كان التعويل على الرواية والتلقي هو العمدة في باب القراءة والقرآن.

وقلت: واعلم أن عثمان ـ رضي الله عنه ـ حين بعث المصاحف إلى الآفاق أرسل مع كل مصحف من يوافق قراءته في الأكثر الأغلب، وهذه القراءة قد تخالف الذائع الشائع في القطر الآخر عن طريق المبعوث الآخر بالمصحف الآخر.

ثم إن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد اختلف أخذهم عن رَسُول الله ﷺ، فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد، ومنهم من أخذه عنه بحرفين، ومنهم من زاد، ثم تفرقوا في البلاد وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أَخْذُ التابعين عنهم، وأخذُ تابع التابعين عن التابعين، وهلم جرّا حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القرَّاء المشهورين الذين تخصَّصوا وانقطعوا للقراءات يضبِطُونها ويُعْنَوْنَ بها وبنشرها.

قال النويري ـ رحمه الله ـ: «والاعتماد في نقل القرآن على الحفَّاظ، ولذلك أرسل (أي: عثمان رضي الله عنه) ـ كل مصحف مع مَنْ يوافق قراءته في الأكثر وليس بلازم.

وقرأ كل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه من الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ، ثم تجرَّد للأخذ عن هؤلاء قومٌ أسهروا ليلهم في ضبطها، وأتعبوا نهارهم في نقلها، حتى صاروا في ذلك أئمة للاقتداء، وأنجماً للاهتداء، وأجمع أهل بلدهم على قبول قراءتهم، ولم يختلف عليهم اثنان في صحة روايتهم ودرايتهم، ولتصدِّيهم للقراءة نُسبت إليهم، وكان المعوَّل فيها عليهم.

«ثم إن القراء بعد هؤلاء كثروا، وفي البلاد انتشروا، وخلفهم أمم بعد أمم، وعرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المحصِّل لوصف واحد. ومنهم المحصل لأكثر من واحد، فكثر بينهم لذلك الاختلاف، وقلّ منهم الائتلاف.

فقام عند ذلك جهابذة الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد بقدر الحاصل، وميَّزوا بين الصحيح والباطل، وجمعوا الحروف والقراءات، وعَزوا الأوجه والروايات، وبيَّنوا الصحيح والشاذّ، والكثير والفاذّ، بأصول أصَّلوها، وأركان فصَّلوها، إلخ» اهـ.

❀ ❀ ❀

● المُقرِئُونَ من الصحابة:

ولقد اشتهر في كل طبقة من طبقات الأمة ـ جماعة بحفظ القرآن وإقرائه.

فالمشتهرون من الصحابة بإقراء القرآن عثمان، وعلي، وأُبَيّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري، وسائر أولئك الذين أرسلهم عثمان بالمصاحف إلى الآفاق الإسلامية.

❀ ❀ ❀

● المقرئون من التابعين:

والمشتهرون من التابعين: ابن المسيب، وعروة، وسالم، وعمر بن عبد العزيز، وسليمان بن يسار، وأخوه عطاء، وزيد بن أسلم، ومسلم بن جندب، وابن شهاب الزهري، وعبد الرحمن بن هرمز، ومعاذ بن الحارث المشهور بمعاذ القارىء، (وكل هؤلاء كانوا بالمدينة).

وعطاء، ومجاهد، وطاوس، وعكرمة، وابن أبي مُلَيْكة، وعبيد بن عُمَير، وغيرهم (وهؤلاء كانوا بمكة).

وعامر بن عبد القيس، وأبو العالية، وأبو رجاء، ونصر بن عاصم، ويحيى بن يعمَر، وجابر بن زيد، والحسن، وابن سيرين، وقتادة، وغيرهم (وهؤلاء كانوا بالبصرة).

وعلقمة، والأسود، ومسروق، وعُبَيدة، والربيع بن خَيْثَم، والحارث بن قيس وعمر بن شُرَحبيل، وعمرو بن ميمون، وأبو عبد الرحمن السلمى، وزرُّ بن حبيش، وعبيد بن فَضَلة، وأبو زُرعة بن عمرو، وسعيد بن جبير، والنخعي، والشعبي، (وهؤلاء كانوا من الكوفة).

والمغيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب مصحف عثمان، وخُلَيْد بن سعيد صاحب أبي الدرداء، وغيرهما (وهؤلاء كانوا بالشام).

ثم تفرغ قوم للقراءات يضبطونها ويُعْنَوْنَ بها، فكان بالمدينة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ثم شيبة بن نِصَاح، ثم نافع بن أبي نعيم.

وكان بمكة: عبد الله بن كثير، وحُميد بن قيس الأعرج، ومحمد بن مُحَيْصِن.

وكان بالكوفة: يحيى بن وثاب، وعاصم بن أبي النجود، وسليمان الأعمش، ثم حمزة، ثم الكسائي.

وكان بالبصرة عبد الله بن أبي إسحاق، وعيسى بن عمرو، وأبو عمرو بن العلاء وعاصم الجَحْدَري، ثم يعقوب الحَضرمي.

وكان بالشام: عبد الله بن عامر، وعطية بن قيس الكِلابي، وإسماعيل بن عبد الله ابن المهاجر، ثم يحيى بن الحارث الذِّماري، ثم شريح بن يزيد الحضرمي.

وقد لمع في سماء هؤلاء القراء ـ نجوم عدَّة مهروا في القراءة والضبط حتى صاروا في هذا الباب أئمة يُرحل إليهم، ويُؤخذ عنهم.



● أعداد القراءات:

ثم اشتهرت عبارات تحمل أعداد القراءات، فقيل: القراءات السبع، والقراءات العشر، والقراءات الأربع عشرة.

وأحظَى الجميع بالشهرة ونباهة الشأن، القراءاتُ السبع.

وهي القراءات المنسوبة إلى الأئمة السبعة المعروفين وهم: نافع، وعاصم، وحمزة، وعبد الله بن عامر، وعبد الله بن كثير، وأبو عمرو بن العلاء، وعلي الكسائي،

والقراءات العشر هي هذه السبع وزيادة قراءات هؤلاء الثلاثة: أبي جعفر، ويعقوب، وخلَف.

❀ ❀ ❀

● ضابط قبول القراءات:

ولعلماء القراءات ضابط مشهور، يَزِنُون به الروايات الواردة في القراءات فيقولون: كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، ووافقت العربية ولو بوجه، وصح إسنادها، ولو كان عمن فوق العشرة من القراء، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردُّها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن.

وهذا الضابط نظمه صاحب الطيبة فقال:

«وكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ النَّحْوِ ... وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالاً يَحْوِي

وَصَحَّ إسْنَاداً، هُوَ الْقُرْآنُ ... فَهَذِهِ الثَّلاثَةُ الأَرْكَانُ

وَحَيْثُمَا يَخْتَلُّ رُكْنٌ أَثْبِتِ ... شُذُوذَهُ لو أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ»

❀ ❀ ❀

«فَوَائِدُ لاخْتِلافِ القِرَاءَةِ»[(١)]

نحيطك علماً هنا بأن لهذا الاختلاف فوائد جمةً:

منها: جمع الأمة الإسلامية الجديدة على لسانٍ واحدٍ يوحد بينها، وهو لسان قريش الذي نزل به القرآن الكريم، والذي انتظمَ كثيراً من مختارات أَلسنة القبائل العربية التي كانت تختلف إلى مكة في موسم الحج وأسواق العرب المشهورة، فكان القرشيون يستملحون ما شاءوا، ويصطفون ما راق لهم من ألفاظ الوفود العربية القادمة إليهم من كل صوْب وحدَب، ثم يصقلونه ويهذبونه ويدخلونه في دائرة لغتهم المرِنة، التي أذعن جميع العرب لها بالزعامة، وعقدوا لها راية الإمامة.

وعلى هذه السياسة الرشيدة نزل القرآن على سبعة أحرف يصطفي ما شاء من لغات القبائل العربية، على نمط سياسة القرشيين بل أَوْفَق. ومن هنا صحَّ أن يقال: إنه

(١) الزرقاني: ١/١٣٩.

نزل بلغة قريش؛ لأن لغات العرب جمعاء تمثلت في لسان القرشيين بهذا المعنى، وكانت هذه حكمة إلهية سامية؛ فإن وحدة اللسان العامِّ من أهمِّ العوامل في وحدة الأمة، خصوصاً أول عهد بالتوثب والنهوض.

ومنها: بيان حكم من الأحكام، كقوله سبحانه: **﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾** [النساء: ١٢] قرأ سعد بن أبي وقاص: «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ» بزيادة لفظ: «منْ أُمٍّ» فتبين بها أن المراد بالإخوة في هذا الحكم الإخوة للأم دون الأشقاء ومنْ كانوا لأب، وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه.

ومثل ذلك قوله سبحانه في كفارة اليمين: **﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾** [المائدة: ٨٩]، وجاء في قراءة: «أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» بزيادة لفظ «مُؤْمِنَةٍ» فتبين بها اشتراطُ الإيمان في الرقيق الذي يعتق كفارة يمين. وهذا يؤيد مذهب الشافعي ومن نحا نحوه في وجوب توافر ذلك الشرط.

ومنها: الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين، كقوله تعالى: **﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾** [البقرة: ٢٢٢] قرىء بالتخفيف والتشديد في حرف الطاء من كلمة «يطهرنَ» ولا ريب أنَّ صيغة التشديد تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض؛ لأن زيادة المبْنَى تدلُّ على زيادة المعنى، أما قراءة التخفيف، فلا تفيد هذه المبالغة، ومجموع القراءتين يحكم بأمرين: **أحدهما**: أن الحائض لا يقر بها زوجها حتى يحصل أصل الطهر، وذلك بانقطاع الحيض، **وثانيهما**: أنها لا يقر بها زوجها أيضاً إلا إن بالغتْ في الطهر وذلك بالاغتسال، فلا بد من الطهرين كليهما في جواز قربان النساء، وهو مذهب الشافعي ومن وافقه أيضاً.

ومنها: الدلالة على حكمين شرعيين، ولكن في حالين مختلفين كقوله تعالى في بيان الوضوء: **﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾** [المائدة: ٦] قرىء بنصب لفظ «أرجلكم» وبجرها، فالنصب يفيد طلب غسلها؛ لأن العطف حينئذ يكون على لفظ «وجوهكم» المنصوب، وهو مغسول، والجرُّ يفيد طلب مسحها؛ لأن العطف حينئذ يكُون على لفظ «رءوسكم» المجرور، وهو ممسوح. وقد بين الرسول ﷺ: أن المسح يكون للابس الخف، وأنَّ الغسل يجب على من لم يلبس الخف.

ومنها: دفع توهم ما ليس مراداً: كقوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ**

لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] وقرىء: «فامضوا إلى ذكرِ الله»، فالقراءة الأولى يتوهمُ منها وجوبُ السرعة في المشي إلى صلاة الجمعة، ولكنَّ القراءة الثانية رفعت هذا التوهم؛ لأن المضيَّ ليس من مدلوله السرعة.

ومنها: بيان لفظ مبهم على البعض: نحو قوله تعالى: **﴿وتكونُ الجبالُ كالعهنِ المنفوشِ﴾** [القارعة: ٥] وقرىء: «كالصوفِ المنفوش» فبينت القراءةُ الثانية أنَّ العهنَ هو الصوف.

ومنها: تجلية عقيدة ضلَّ فيها بعضُ الناس: نحو قوله تعالى في وصف الجنة وأهلها: **﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَمُلْكاً كَبِيراً﴾** [الإنسان: ٢٠] جاءت القراءة بضم الميم وسكون اللام في لفظ «وملكاً كبيراً»، وجاءت قراءة أخرى بفتح الميم وكسر اللام في هذا اللفظ نفسه فرفعت هذه القراءةُ الثانية نقابَ الخفاء عن وجه الحق في عقيدة رؤية المؤمنين لله ـ تعالى ـ في الآخرة؛ لأنه سبحانه هو الملك وحده في تلك الدار: **﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾** [غافر: ١٦].

* **والخلاصة**: أن تنوُّع القراءات، يقومُ مقام تعدُّد الآيات، وذلك ضربٌ من ضروب البلاغة، يبتدىء من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز.

أضفْ إلى ذلك ما في تنوُّع القراءات من البراهين الساطعة، والأدلة القاطعة على أن القرآن كلام الله، وعلى صدق مَنْ جاء به وهو رسول الله ﷺ، فإن هذه الاختلافات في القراءة على كثرتها لا تؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل، بل القرآن كله على تنوُّع قراءاته، يصدِّق بعضه بعضاً، ويبينُ بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد في علو الأسلوب والتعبير، وهدَفٍ واحدٍ من سموِّ الهداية والتعليم، وذلك ـ من غير شكٍ ـ يفيدُ تعدُّدَ الإعجاز بتعدُّد القراءات والحروف.

ومعنى هذا: أن القرآن يعجز إذا قرىء بهذه القراءة، ويعجز أيضاً إذا قرىء بهذه القراءة الثانية، ويعجز أيضاً إذا قرىء بهذه القراءة الثالثة، وهلمَّ جرا. ومن هنا تتعدَّد المعجزات بتعدُّد تلك الوجوه والحروف!

ولا ريب أن ذلك أدلُّ على صدق محمد ﷺ؛ لأنه أعظم في اشتمال القرآن على مناح جمة في الإعجاز وفي البيان، على كل حرف ووجه، وبكل لهجة ولسان: **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيَا مَنْ حَيّ عن بَيِّنَةٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** [الأنفال: ٤٢].

إن مرَّاتِ استزادة الرسول للتيسير على أمته، كانت ستاً غير الحرف الذي أقرأه

أمينُ الوحي عليه أولَ مرة فتلك سبعة كاملة بمنطوقها ومفهومها.

قد أجمع المسلمون على وجوب غسل الرجلين، ولم يخالف في ذلك من يُعتَد به في الإجماع، كما صرح بذلك الشيخ أبو حامد وغيره، وعليه الأئمة الأربعة وجمهور الفقهاء. وتنحصر أقوال المخالفين في ثلاثة أقوال: **الأول**: أن الواجب مسحهما، وبه قالت الإمامية من الشيعة، **الثاني**: أن المتوضىء مخير بين غسلهما ومسحهما، وعليه الحسن البصري، وحكاه الخطابي عن الجبائي المعتزلي، **الثالث**: أن الواجب غسلهما مسحهما جميعاً، وعليه بعض أهل الظاهر كداود، والصواب هو مذهب الأئمة الأربعة والجمهور، لأمور:

أولاً ـ الأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ المُسْتَفِيضَةُ فِي صِفَةِ وُضُوئِهِ ﷺ:

وفيها أنه غسل رجليه، منها:

أولاً: ما ثبت في الصحيحين أن رسول الله رأى جماعة توضّئوا، وبقيت أعقابهم تلوح لم يمسها الماء، فقال: **﴿ويلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ﴾**، وفيها دلالة على أن استيعاب الرجلين بالغسل واجب.

وثانياً: ما روى مسلم عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: أن رجلاً توضأ، فترك موضع ظفر على قدميه، فأبصره النبي فقال: «ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ».

وثالثاً: ما روى أبو داود وغيره بأسانيد صحيحة: أَنَّ رَجُلاً أَتى النَّبِيَّ فقال: يَا رَسُولَ الله، كَيْفَ الطُّهُورُ؟، فَدَعَا بِمَاءٍ في إِنَاءٍ، فَغَسَلَ كَفَّيْهِ ثَلاثاً وذكر الحديث إلى أن قال: «ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلاثاً ثَلاثاً، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا الْوُضُوءُ، فَمَنْ زَادَ عَلَى هَذَا أَوْ نَقَصَ فَقَدْ أَسَاءَ وَظَلَمَ»، وهو من أحسن الأدلة في المسألة.

ورابعاً: ما قال البيهقي: روينا في الحديث الصحيح عن عمر بن عبسة عن النبي في الوضوء: ثم يغسل قدميه إلى الكعبين، كما أمره الله ـ تعالى ـ، قال البيهقي: وفي هذا دلالة على أن الله تعالى أمر بغسلهما.

وخامساً: حديث لقيط بن صبرة: أن النبي ﷺ قال: «وَخَلِّلْ بَيْنَ الأَصَابِعِ» وهو حديث صحيح، رواه الترمذي وغيره وصححوه، وفيه دلالة للغسل.

وسادساً: بما روي أن النبي ﷺ قال: «لا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلاةَ أَحَدِكُمْ حَتَّى يَضَعَ الطُّهُورَ مَوَاضِعَهُ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحَ بِرأْسِهِ ثُمَّ يَغْسِلَ رِجْلَيْهِ».

وثانياً ـ الإجماع:

قال الحافظ في الفتح: «ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك (يعني غسل

الرجلين)، إلا عن علي وابن عباس وأنس، وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلك» اهـ. رواه سعيد بن منصور.

وثالثاً ـ أنهما عضوان ممدودان في كتاب الله ـ تعَالَى ـ كاليدين:

فإنه قال؛ ﴿إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾، كما قال: ﴿إِلَى المَرَافِقِ﴾، فكان واجبهما الغسل كاليدين.

*** واحتج من لم يوجب غسل الرجلين:**

أولاً: بقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦] بالجر على إحدى القراءتين في السبع، بعطف الأرجل على الرءوس، كما عطف الأيدي على الوجوه، فعطف الممسوح على الممسوح.

وثانياً: بما روي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «عُضْوَانِ مَغْسُولانِ وَعُضْوَانِ مَمْسُوحَانِ».

وثالثاً: بما روي عن أنس أنه بلغه أن الحجاج خطب فقال: «أَمَرَ اللَّهُ ـ تَعَالَى ـ بِغَسْلِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَغَسْلِ الرِّجْلَيْنِ»، فَقَالَ أنس: صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ الْحَجَّاجُ، فَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ»، قرأ هاجراً.

ورابعاً: بِمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أنه قال: «إِنَّمَا هُمَا غُسْلَتَانِ وَمَسْحَتَانِ»، وعنه أيضاً: «أَمَرَ اللَّهُ بِالْمَسْحِ»؛ وقال عبد الرحمن بن أبي ليلى: أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على غسل القدمين: «ويأبى الناس إلا الغسل».

وخامساً: بما روي عن رفاعة في حديث المسيء صلاته، قال له النبي ﷺ: «إِنَّهَا لا تَتمُّ صَلاةُ أَحَدِكُمْ حَتَّى يُسْبِغَ الْوُضُوءَ، كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ ـ تَعَالَى ـ، فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَيَمْسَحُ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ».

وسادساً: بما روي عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنه توضأ باليسرى، فأخذ حفنة من ماء، فرشَّ على رجله اليمنى، وفيها نعله ثم قبلها بها، ثم صنع بالأخرى كذلك.

وسابعاً: بقياس حاصله: أنه عضو لا مدخل له في التيمم، فجاز مسحه كالرأس.

والجواب عن احتجاجهم بالآية: أنها قرأت بالنصب والجر والرفع، وقراءة النصب والجر سبعيتان، قرأ بالنصب نافع، وابن عامر، وعاصم في رواية حفص عنه، وقرأ بالجر ابن كثير، وحمزة، وأبو عمرو، وعاصم في رواية أبي بكر عنه، وأما الرفع فقراءة الحسن.

أما قراءة النصب: فيكون أرجلكم فيها معطوفاً على الوجه والأيدي، وقد روي

عن عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنه قرأ بالنصب، وقال: هو من المقدم والمؤخر (يعني: أن ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ مقدم على ﴿وأرجلكم﴾ وهو مؤخر عنه». ونظم الآية على الترتيب هكذا: «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برءوسكم»، وقرأ ابن عباس بالنصب، وقال: يرجع إلى الغسل، وكذلك مجاهد وعروة، والنصب صريح في الغسل. فعلى هذه القراءة لا دلالة فيها على المسح.

وأما قراءة الرفع: ﴿فأرجلكم﴾ مبتدأ والخبر يحتمل أن يكون مغسولة أو ممسوحة على السواء. ولعل هذه شبهة القائلين بالتخيير بين الغسل والمسح. لكن أدلة الجمهور المتقدمة تعين أن الخبر مغسولة.

وأما قراءة الجر، فالجواب عنها من وجوه:

أولاً: قال سيبويه والأخفش وغيرهما: إن جرها بالجوار للرءوس، لا بحكم العطف عليها مع أن الأرجل منصوبة، كما تقول العرب: جحر ضب خرب، يجر خرب على جوار ضب، وهو مرفوع صفة لـ«جحر»، ومنه في القرآن: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾، فجر أليماً على جوار يوم، وهو منصوب صفة العذاب، ولا يعكر على الجرِّ بالمَجاورة وجود الواو، فإن الجر بالمجاورة مع الواو مشهور في أشعارهم من ذلك قول الشاعر [البسيط]:

لَمْ يَبْقَ إلا أَسِيرٌ غَيْرُ مُنْفَلِتٍ وَمُوثَقٍ فِي عِقَالِ الأَسْرِ مَكْبُولِ

فجر موثقاً بمجاورته منفلت، وهو مرفوع معطوف على أسير، فإن قيل: الجر بالمجاورة إنما يكون فيما لا لبس فيه، وهذا فيه لبس. قلنا: لا لبس هنا؛ لأنه حدد بالكعبين، والمسح لا يكون إليهما اتفاقاً.

ويدل على أن الجر بالمجاورة للعطف: أن المسح لو كان في كتاب الله ـ تعالى ـ لكان الاتفاق فيه، والاختلاف في الغسل. وقد اتفقنا على جواز الغسل على أن السُّنَّة والإجماع قد بينا أن المراد من فرض الرجلين الغسل، ومع هذا فلا لبس مطلقاً.

وثانياً: قال أبو علي الفارسي: قراءة الجر، وإن كانت عطفاً على الرءوس، فالمراد بها الغسل؛ لأن العرب تسمي خفيف الغسل مسحاً، ولهذا إنهم يقولون: مسحت للصلاة يريدون به الغسل، وإنما عبر عن غسل الرجلين بالمسح طلباً للاقتصاد فيه؛ لأنهما مظنة الإسراف؛ لغسلهما بالصب عليهما، وبجعل الباء المقدرة على هذا للإلصاق لا للتبعيض، يدل لهذا أنه حد فرض الرجلين بالكعبين مع أن المسح لا يجب فيه الاستيعاب، فدل على أنه أراد به الغسل.

وثالثاً: تقول: إنها ـ وإن كانت معطوفة على الرءوس ـ فإنه أراد به مسح الرجلين

في حالة مخصوصة، وهي حالة لبس الخف، فالمراد بمسح الرجل مسح الخف.

والتحديد بالكعبين، مع أن مسح الخف لا يجب فيه الاستيعاب؛ إنما هو لبيان محل الإجزاء فيه، وأما قول عليّ - رضي الله عنه - فإنه أراد به: إذا لبس الخف، لما روي عنه أنه مسح على الخف، وقال: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، ولكني رأيت رسول الله ﷺ مسح على ظاهر خفيه خطوطاً بالأصابع. ومن رأى المسح على الخفين لا يرى مسح الرجلين.

*** وأما الجواب عن احتجاجهم بقول أَنَسٍ، فَمِنْ وُجُوهٍ:**

أحدهما: أن أنساً أنكر على الحجاج كون الآية تدل على يقين الغسل، وكان يعتقد أن الغسل إنما علم وجوبه من بيان السُّنَّة، فهو موافق للحجاج في الغسل مخالف له في الدليل. وهذا الجواب هو المشهور.

والثاني: أنه لم ينكر الغسل، إنما أنكر القراءة، فكأنه لم يكن بلغه قراءة النصب، وهذا غير ممتنع، ويؤيد هذا التأويل: أن أنساً نقل عن النبي ﷺ ما دل على الغسل، وكان أنس يغسل رجليه، وهذا الجواب ذكره البيهقي وغيره.

والثالث: سلمنا أن كلام أنس يتعذر تأويله، لكن ما قدمناه من فعل النبي ﷺ وقوله وفعل الصحابة وقولهم، مقدم عليه، فلم يكن حجة.

*** وأما الجواب عن قول ابن عباس، فَمِنْ وَجْهَيْنِ:**

أحدهما: أنه ليس بصحيح ولا معروف عنه، وإن كان قد رواه ابن جرير عنه إلا أن إسناده ضعيف، بل الصحيح الثابت عنه أنه كان يقرأ: ﴿وَأَرْجِلَكُمْ﴾ بالنصب، ويقول: عطف على المغسول، هكذا رواه عنه الأئمة الحفاظ، منهم: أبو عبيدة القاسم، وجماعات القراءة، والبيهقي، وغيره بأسانيدهم. وقد ثبت في صحيح البخاري عنه أنه توضأ فغسل رجليه، وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ.

وثانيهما: كالجواب الأخير في كلام أنس المتقدم، والأول أصحهما.

*** وأما الجواب عن حديث رفاعة، فهو أنه على لفظ الآية:**

فيقال فيه كما قيل في الآية كما تقدم.

*** وأما حديث عليّ، فالجواب عنه من أوجه:**

أحسنها: أنه ضعيف، ضعفه البخاري وغيره من الحفاظ فلا يحتج به؛ لو لم يخالفه غيره، فكيف وهو مخالف للسُّنَّة المتظاهرة والدلائل الظاهرة؟

الثاني: أنه لو ثبت، لكان الغسل مقدماً عليه، لأنه ثابت عن رسول الله ﷺ.

الثالث: أنه محمول على أنه غسل الرجلين في النعلين، فقد ثبت عنه من أوجه كثيرة غسل الرجلين؛ فوجب حمل الرواية المحتملة على الروايات الصحيحة الصريحة، وأما قياسهم على الرأس فمنتقض برجل الجنب، فإنه لا مدخل لها في التيمم، ولا يجزىء مسحها بالاتفاق.

وأما القائلون بوجوب المسح، وهم الإمامية، فلم يأتوا بحجة كثيرة، وجعلوا قراءة النصب في الآية عطفاً على محل قوله ﴿بِرُءوسِكُمْ﴾ (وهو النصب)، أو منهم من يجعل الباء الداخلة على الرءوس زائدة، والأصل: ﴿وامسحوا رُءُوسَكُمْ وأرجلكم﴾ بل رجحوه لقرب الرءوس، ولا يصح متمسكاً لهم؛ لمخالفة الكتاب والسُّنَّة المتواترة قولاً وفعلاً؛ ولو سلم هذا لهم، فبماذا يجيبون عن الأحاديث المتواترة؟ وقد علمت أن هذا الخلاف منهم لم يك شيئاً يذكر في جانب الإجماع، إذ لا اعتداد بهم فيه.



ترجمة الإمام الغَزَّاليّ صاحب الوجيز

اَسْمُهُ وَنَسَبُهُ:

هو الإمام الفقيه الحُجَّةُ الثَّبْتُ الأصوليُّ المتكلِّم أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغَزَّالِيُّ.

وكان لقبه حجة الإسلام.

وقد وافقه عَمُّهُ في النِّسْبَةِ، والكُنْيَةِ، واسْمِ الأبِ؛ حيثُ كان اسمُ عمِّه: محمد الشيخ أبو حامد الغزالي الكبير القديم.

وقيل: إن هذا عَمُّ أبيه.

نِسْبَةُ الإمام الغَزَّالِيِّ:

هناك قولان للمحقِّقين في نِسْبَةِ الإمامِ الغَزَّالِيِّ:

أولاً: يرى بعضهم أنه يُنْسَبُ إلى قرية من قرى «طُوس»، تُدْعَىٰ: «غَزَالَةٌ»؛ وعليه فتكون نِسْبَتُهُ: الغَزَالِيُّ؛ بتخفيف الزاي؛ جاء في شرح القاموس المسمَّى بـ«تاج العَرُوس»؛ أن «غَزَالَة» كـ«سَحَابَة» قرية من قرى «طُوس»، وإليها يُنْسَبُ أبو حامِدٍ.

ونقل أيضاً هذه النِّسبة الفيوميُّ في «المِصْبَاح»، وخطّأ من شدَّد حرف «الزَّاي».

وصرح بذلك الإمامُ النوويُّ في «التبيان».

وفي «الوَافِي بالوَفَيات»: أنه قال في بعض مصنَّفاته: ونسبني قَوْمٌ إلى الغَزْل وإنما أنا الغَزَالِيُّ نِسْبَةً إلى قرية يقال لها: «غَزَالَة»؛ بتخفيف الزَّاي.

ثانياً: وذهب البعضُ الآخر إلى أن الإمام الغَزَالِيَّ يُنْسَبُ إلى «غَزَّال»، بتشديد الزاي، فيقال له: الغَزَّالِيُّ، وهذه نسبة أبيه؛ لأن صنعته كانت غَزْلَ الصوفِ؛ فنسب إليها.

وأيضاً جرت هذه النِّسبة على وَفْق ما يَنْسُبُ أهلُ «خُوَارَزْم»، و«جُرْجَان»؛ حيثُ كانوا ينسبون إلى الحِرْفَة والصَّنْعَة، فيقولونَ مثلاً: القَصَّارِيّ، نِسْبَةً إلى القَصَّار، والعَطَّارِيّ، نسبةً إلى العَطَّار.

وحكى السُّبْكِيُّ نسبة «الغَزَّالِيّ» بالتشديد؛ أي: تشديد الزاي في «الطبقات الوسْطَىٰ».

وللسيِّد مرتضَى الزَّبِيديِّ في هذه النسبة التي بالتشْديد استقصاءٌ طويلٌ في كتابه «إتْحَاف السَّادة المتَّقين»؛ حيث يقولُ فيه: «قال صاحبُ «تحْفَةِ الإرْشَاد»؛ نقلاً عن النوويِّ في «دقائق الرَّوْضَة»: التشديدُ في الغَزَّالِيِّ هو المعروف، الذي ذكره ابن الأثير.

وإِلَىٰ هذه النِّسْبَة أيضاً ذهب الذَّهَبِيُّ في «العِبَر»، وابنُ خَلِّكَانَ في «التاريخ»؛ حيثُ قالا: عادة أهل خُوَارَزْمَ وجُرْجَانَ يقولون: القَصَّارِيُّ والخَبَّارِيُّ، بالياء فيهما، فنسبوه للغَزْلِ، وقالوا: الغَزَّالِيّ؛ ومثلُ ذلك الشَّحَّامِيّ.

وأنكر ابنُ السَّمْعَانِيِّ التخفيفَ، وقال: سألْتُ أهْلَ طُوس عن هذه القرية، فأنكَرُوها، وزيادةُ هذه الياء، قالوا: للتأكيد.

أَصْلُ الإمام الغَزَالِيّ:

مثلما اختلف المحقِّقون في نسبة الإمام الغَزَالِيّ، اختلفُوا أيْضاً في تحقيق أصْله إلى فريقَيْن:

الأوَّل: فريقٌ يرىٰ أنه من أصلٍ عربيٍّ عريقٍ، ينتمي إلى السُّلاَلَة العربيَّة التي دخلت بلادَ الفُرْسِ أيامَ الفتوحاتِ الإسلاميَّة، وبالتحديد في بدايتها.

الثاني: فريقٌ يرى أنه من أصلٍ فارسيٍّ.

وتحقيقُ القوْلِ في هذه المسألة، سواءٌ كان عربياً أو فارسيّاً ـ لا يؤثر على قيمةِ الغَزَّالِيِّ، كإمامٍ ورائدٍ، ولا ينقصُ من قدْره شيئاً؛ لأنَّ الشريعة الإسلاميَّة ـ كما هو مقرَّر في نصوصها ـ لا تتفاضَلُ بين النَّاسِ من هذه الزاوية، بل المقياسُ هو التقوىٰ والعَمَلُ الصَّالح.

وَلادَتُهُ وَنَشْأَتُهُ:

وُلِدَ الإمامُ الغَزَّالِيُّ ـ رضي الله عنه ـ في مدينة «طُوس» التابعةِ لولاية «خُرَاسَانَ» في عامِ خمْسِينَ وأربعمائة هجريَّةً، وتسعةٍ وخمسينَ وألف ميلاديّةٍ.

ولقد أثَّر أبُوهُ ـ رضي الله عنه ـ في تَنْشِئَته، وغَرْسِ القيم والمبادىء السليمة في نفْسِهِ منْذُ أن وَطِئَتْ قدمُهُ الأرْضَ.

حكى السُّبْكِيُّ في «طبقاته»: أن أباه كان فقيراً صالحاً، لا يأكل إلا من كَسْد يده في عمل غَزْل الصوفِ، ويطوف على المتفقِّهة، ويجالسهم، ويَجِدُّ في الإحسان إليهم، والنفقَةِ بما يمكنه، وأنه كان إذا سمع كلامهم، بكَىٰ، وتضرَّعَ، وسأل اللّه أن يرزقه ابناً، ويجعله فقيهاً، ويحضر مجالس الوعْظِ، فإذا طاب وقْتُهُ، بكَىٰ، وسأل الله أن يرزقَهُ ابناً واعظاً.

في هذا الجو الإيمانيِّ الصُّوفيِّ نشأ الإمام الغَزَّالِيُّ، وهو يستنشق عَبِيرَ التصوُّف، وشَذا الفقْهِ، وأريجَ الإيمَانِ، فتَأَثَّر بذلك تأثُّراً كبيرً، وانْعَكَسَ على شخصيته العلميَّة والفقهيَّة فيما بعْدُ.

ولقد استجابَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ دعوتَيْ أبِيهِ، فرزقَهُ ابنين أحدُهُما واعظٌ، والآخر فقيهٌ.

أما الفقيه، فهو أبو حامد الإمامُ الحُجَّة، فارسُ المَيْدان، وإمامُ أهل الزمان، شَهد بمؤلفاته القاصِي والداني، والموافق والمخالف.

وأما الواعِظُ، فهو الابْنُ الثاني واسمه: أحمدُ؛ حيثُ كان واعظاً تَنْفَلِقُ الصمُّ الصخورُ عند استماع تحذيرِهِ، وترعد فرائصُ الحاضِرينَ في مجالِسِ تذكيره.

فلَّما دنا أَجَلُ الأب دفع بِابْنَيْهِ إلى أحد المتصوِّفة، ـ وكان يدعى أحمدَ بْنَ محمَّدٍ الرَّازكاني كي يرعاهُما الرعايةَ السليمةَ.

ولما مات الأبُ، أقبل الصُّوفيُّ على تعليمهما إلى أن فَنِيَ ما تركه الأبُ من قُوت

الولَدَيْن، وتعذَّر على الصّوفيِّ القيام بقوتهما، فقال لهما: اني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجُلٌ من الفقْر والتجْريد، بحيثُ لامال لي؛ فأواسيكما، وأصْلحُ ما أرىَ لكما أن تَلْجأا إلى مدرسة، كأنكما من طلبة العلمِ، فيحصل لكما قوتٌ يغنيكما على وقتكما.

وبالفعْل فقد أنصاعَ الولَدَان لأمْره، وكان ٱلتحاقُهُما بالمدرسة سبَبَ سعادتهماَ، وعُلُوِّ درجتهما.

وكثيراً ما كان يذكر الغَزَّاليُّ هذه الواقعة، ويحكيها بقولته الشَّهيرة: «طَلَبْنا العِلَم لِغَيْرِ اللَّهِ، فأبَىٰ أنْ يكُونَ إلاَّ لِلَّهِ».

وتَحْكِي لنا كتبُ التاريخ والتراجم، أن الإمام الغزَّاليِّ تزوَّج قبل سنِّ العشرين، وكَان له ثلاثُ بَنَاتٍ، اسم إحداهن؛ سِتُّ المُنَىٰ، وله ابنٌ اسمه: عُبَيْد الله.

أما أخو الإمام الغزَّالي «أحْمَد»، فقد تُوُفِّيَ بعد موت الغزاليِّ بخمسةَ عَشَرَ عَاماً، أي: في عام عشرين وخمسمائة، ودُفِنَ بـ«قَزْوِينَ».

شُيُوخُ الإِمَامِ الغزَالِيِّ

تتلمذ الإمام الغَزَالِيُّ على كثير من كِبَارِ العُلَمَاءِ والفقهاء، الذين كان لهم دَوْرٌ محلوظ في تكوين شخصيته العلميّة، وتوجيه مَساره الثقافي والمعرفي إلى مرتبة عالية لا تنبغي إلاَّ للإمام الغزالي.

وسنذكر بإيجاز ما اسْتَطَعْنَا الوُقُوفَ عليه من تَرَاجِمِ هؤلاء الأئمة:

١ ـ أحمد بن محمد الطُّوسِيُّ أبو حَامِدٍ الرَّاذكَانِيُّ:

و«رَاذكَانُ»، براء مُهْمَلَةٍ، ثم ألف ساكنة، ثم ذال معجمة مفتوحة، ثم كاف، ثم ألف، ثم نون، وهي قرية من قرى «طوس».

وأحمد الرَّاذاكَانِيُّ أَحَدُ شيوخ الإمام الغَزَاليِّ في الفقه؛ حيث تَفَقَّه عليه قبل رحلته إلى إمام الحَرَمَيْنِ.[1]

٢ ـ إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعَدَةَ بن إسماعيل ابن الإمام أبي بكر أبو القاسم الإِسْمَاعِيليُّ الجُرْجَانِيُّ:

من أهل «جرجان»، من بيت العِلْمِ، والفضْلِ، والرِّيَاسَةِ، كان صَدْراً، رئيساً،

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/٩١.

وعالماً كبيراً، يَعِظُ، ويُمْلِي على فَهْمٍ ودِرَايَةٍ وديانة، جيد الفقه، مليح الوَعْظ، والنَّظم، والنثر.

ولد سنة سبع وأربعمائة.

وقيل: سنة ستٍ بجُرْجَان.

قال ابن السَّمْعَانِيّ: والأول أشْبَهُ.

سمع أباه، وعمّه المُفَضّل، وحمزة السَّهْمِيّ، والقاضي أبا بكر محمد بن يوسف الشَّالَنجِيّ، وأحمد بن إسماعيل الرِّبَاطِيّ، وَجَمَاعَةً، والقاضي أبا عمر البَسْطَامِيّ، وخلقاً.

وروَى عنه زَاهِرٌ، ووَجيه ابنا الشَّحَّامِيّ، وإسماعيل بن السَّمَرْقَنْدِيّ، وأبو منصور بن حَمْدون، وأبو البَذْر الكَرْخِيّ، وآخرون.

قال أبو محمد عبد الله بن يُوسُفَ الجُرْجَانِيّ فيه: أَوْحَدُ عصره، وفريدُ وقته في الفقه، والأدب، والوَرَعِ، والزُّهد، سَمْح جوادٌ، مُراعٍ لحقوق الفضلاء، والغُرباء والواردين.

أخذ الفقهَ عن عمّه أبي العلاء، وأبي نصر الشَّعِيرِيّ.

وله شِعْرٌ، وتَرَسُّلٌ، وحُسْنُ خَطٍّ.

وإليه اليومَ الدَّرس، والفتوى، والإملاء. انتهى.

وقال ابن السَّمْعَانِيّ: «سافر البلادَ، ودخلها، وروَى الحديث بها، مثل «نَيْسَابور»، و«الرّي»، و«أصبهان»، ودخل «بغداد» حاجّاً، وحدَّث بـ«الكَامِلِ» لابن عَدِيّ، و«تاريخ جرجان». ، وغيرهما».

ولما دخل أبو القاسم هذا «بَغداد»، دخل عليه الشيخ أبو إسحاق الشّيرازي مُسَلِّماً، فقام إليه واستقبله، وقال: لا أدري بأيّهما أَنَا أَشدُّ فَرَحاً، بدخولي مدينةَ «السَّلام» أو رُؤْيةِ الشيخ الإِمَام. فاسْتَحْسَن أهلُ «بغداد» قَوْلَه.

تُوُفِّيَ بـ«جرجان»، سنة سبع وسبعين وأربعمائة[1].

٣ ـ عبد الملك بن عبد الله بن يُوسُفَ بن عبد الله بن يُوسُفَ بن محمد، العَلاَّمَةُ إمام الحرمين، ضِيَاءُ الدين، أبو المَعَالي بن الشيخ أبي محمد الجُوَيْنِيّ، رئيس الشافعية بـ«نيسابور» مولده في المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتفقَّه على والده، وأتى على

---

(١) ينظر: طبقات الشّافعية الكبرى ٤/ ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

جميع مصنفاته، وتوفي أبوه وله عشرون سنة، فأقعد مَكَانَهُ للتدريس فكان يدرس، ويخرج إلى مدرسة البَيْهَقِيِّ حتى حَصَّل أُصُولَ الدين، وأصول الفقه على أبي القاسم الإِسفراييني الإِسْكَافِ.

وخرج في الفتنة إلي «الحجاز»، وجاور «بمكة» أربع سنين يدرس، ويفتي، ويجمع طُرُق المذهب، ثم رجع إلى «نيسابور»، وأقعد للتدريس بنظامية «نيسابور»، واستقام أمور الطَّلبة، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة غير مُزَاحَم ولا مُدَافَع، مسلم له المِحْرَاب، والمنبر، والتدريس، ومجلس الوعظ، وظهرت تصانّيفه، وحضَر درسه الأكابر، والجَمْعُ العظيم من الطلبة؛ وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رَجُلٍ، وتفقه به جَمَاعَةٌ من الأئمة.

قال ابن السمعاني: كان إمام الأئمة على الإِطلاق، المجمع على إمامته شَرْقاً وغرباً. لم تَرَ العُيُونُ مثله. قال: وقرأت بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهَمذاني، سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزآبادي يقول: تمتعوا بهذا الإمام، فإنه نُزْهَةُ هذا الزمان ـ يعني أبا المَعَالِي الجويني.

توفي في ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، ودفن بداره، ثم نقل بعد سنين، فدفن إلى جانب والده.

ومن تصانيفه «النهاية» جمعها بمكة، وحررها بنيسابور، ومختصرها له ولم يكمله، قال فيه: إنه يقع في الحجم من «النهاية» أقل من النصف وفي المعنى أكثر من النصف، وكتاب **«الأساليب في الخلاف»، وكتاب «الغياثي»** مجلّد متوسّط، يسلك به غالب مَسَالِكِ الأحكام السلطانية، والرسالة النظامية، وكتاب «غياث الخلق في اتباع الحق» يحثُّ فيه على الأَخْذِ بمذهب الشافعي دون غيره، **وكتاب «البرهان» في أصول الفقه**، و«التلخيص» مختصر التقريب، و**«الإرشاد» في أصول الفقه** أيضاً، وكتاب **«الإرشاد» في أصول الدين**، وكتاب **«الشامل» في أصول الدين** أيضاً، وكتاب **«غنية المسترشدين» في الخلاف**[1].

٤ ـ الفَضْلُ بن محمد بن علي الشيخ الزاهد أبو عليٍّ الفَارَمَذِيُّ.

من أَهْل «طُوس».

و«فَارَمَذُ»، إحدى قراها، وهي بفتح الفاء والراء بينهما الألف ثُمَّ ميم مفتوحة، فيما ذكر ابن السَّمْعانيّ، وقد تُسَكَّنُ؛ ثم ذال معجمة.

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٥٥، ٢٥٦.

سمع من أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن بَاكُويه الشِّيرازيّ، وأبي منصور التَّمِيمِيّ، وأبي حَامِدٍ الغَزَّالِيّ الكبير، وأبي عبد الرحمن النِّيلِيّ، وأبي عثمان الصَّابُونِيّ، وغيرهم.

روى عنه عبد الغافر الفَارِسِيُّ، وعَبْدُ الله بن عَلِيٍّ الخَرْكُوشِيُّ، وعبد الله بن محمد الكُوفِيُّ العَلَوِيُّ، وأبو الخير جامع الشِّفاء، وآخرون.

مولده في سنة سبع وأربعمائة.

وتَفَقَّهَ على الإمام أبي حَامِدٍ الغَزَّالِيّ الكبير، صاحب التَّصَانِيفِ.

ذكره عبد الغَافِرِ، فقال: هو شَيْخٌ في عصره، المُنْفَرِدُ بطريقته في التَّذْكِيرِ، التي لم يُسْبَقْ إليها، في عبارته وتهذيبه، وحُسْنِ أَدَبِهِ، ومَلِيحِ استمارته، ودَقِيقِ إِشارته، ورِقَّة ألفاظه، ووَقْع كلامه في القلوب.

دخل «نيسابور»، وصحب زَيْنَ الإسلام أبا القَاسِمِ القُشَيْرِيُّ، وأخذ في الاجتهاد البالغ، وكان مَلْحُوظاً من القُشَيرِيّ بعين العِنَايَةِ، مُوَقَّراً عليه من طريق الهِدَايَةِ، وقد مارس في المدرسة أنواعاً من الخِدْمَةِ، وقَعَدَ سنين في التَّفَكُّرِ، وعَبر قَنَاطِرَ المجاهدة، حتى فُتِحَ عليه لَوَامِعُ من أنوار المشاهدة، ثم عاد إلى «طُوس»، واتَّصَلَ بالشيخ أبي القاسم الكُرَّكَانِيّ الزاهد، مُصَاهرةً وصُحْبَةً، وجلس للتَّذْكِيرِ، وعَفَّى على مَن كان قبله، بطريقته بحيث لم يُعْهَدْ قبله مثلُه في التَّذْكِيرِ، وصار من مذكوري الزَّمَانِ، ومشهوري المشايخ، ثم قدِم «نيسابور»، وعقد المجلس، ووقع كَلَامُهُ في القُلُوبِ، وحصل له قَبُولٌ عند نِظام الملك خارجٌ عن الحَدّ، وكذلك عن الكِبَارِ، وسمعت ممَّن أَثِقُ به أن الصاحب خدمه بأنواع من الخِدْمَةِ، حتى تَعَجَّبَ الحَاضِرُونَ منه، وكان يُنْفِقُ على الصوفية أكثر ما يُفتح له به، وكان مَقْصِداً من الأقطار للصُّوفية والغُرَبَاءِ والطَّارئين بالإرادة، وكان لِسَانَ الوقت.

وقال ابن السَّمْعَانِيّ: كان لسان «خُرَاسان» وشَيْخَهَا، وصَاحِبَ الطريقة الحَسَنَةِ؛ من تربية المُرِيدِينَ والأصحاب، وكان مجلس وَعْظِهِ، على ما ذكرت، رَوْضَةً فيها أنواع من الأزهار، توفي بـ«طوس»، في ربيع الآخَرَ، سنة سبع وسبعين وأربعمائة.

قلت: صَحِبَهُ حُجَّةُ الإِسْلَامَ أبو حَامِدٍ الغَزَّالِيُّ، وجماعة من الأئمة[١].

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٣٠٤ - ٣٠٦.

٥ ـ يُوسُفُ النَّسَّاجُ: ولم نَظْفَرْ بترجمة لحياته، وكل الذي عثرنا عليه ما وجد بخط قُطْبِ الدين محمد بن الأردبيلي ـ كما ورد في «إتحاف السَّادة المتقين» للسيد مُرْتَضىٰ ـ أنه قال: قال حُجَّةُ الإسلام: كنت في بداية أمري مُنْكراً لأحوال الصَّالحين وَمَقَامَات العارفين، حتى صَحِبْتُ شَيْخِي يُوسُفَ النَّسَّاجَ، فلم يَزَلْ يصقلني بالمُجَاهَدَةِ، حتى حَظِيتُ بالواردات، فرأيت اللَّهَ في المَنَام، فقال لي يا أبا حَامِدٍ: فقلت أو الشَّيطان يكلمني، قال: لا، بل أنا اللَّهُ المُحِيطُ بجهاتك الست، ثم قال: يا أبا حَامِدٍ، ذر مَسَاطرك، واصحب أَقْواماً جعلتهم في أَرْضِي مَحَلَّ نظري، وهم الذين بَاعُوا الدَّارَيْنِ بحبي، قلت: بِعِزَّتِكَ ألاَ أذقتني بَرْدَ حُسْنِ الظن بهم، قال: قد فَعَلْتُ: والقاطع بينك وبينهم تَشَاغُلُكَ بِحُبِّ الدنيا، فاخرج منها مختاراً، قبل أن تَخْرُجَ منها صَاغِراً، فقد أَفَضْتُ عليك أنواراً مِنْ جِوَارِ قُدْسِي، فَاسْتَيْقَظْتُ فَرِحاً مَسْرُوراً، وجئت إلى شيخي يُوسُفَ النَّسَّاجَ، فَقَصَصْتُ عليه المَنَامَ فَتَبَسَّمَ، وقال: يا أبا حَامِدٍ: هذه أَلْوَاحُنَا مَسَحْنَاهَا في البداية بِأَرْجُلِنَا، بل إن صحبتني سَيُكْحَلُ بَصَرَ بَصِيرَتِكَ بِأَثْمِرِ التَّأْيِيدِ حتى ترى العَرْشَ وَمَنْ حوله، ثم لا ترضى بذلك حتى تشاهد ما لا تُدْرِكُهُ الأبصار، فتصفو من الأَكْدَارِ طَبِيعَتُكَ، وترقى على طَوْرِ عقلك، وتسمع الخِطَابَ من الله ـ تعالى ـ كموسى: إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ العَالَمِينَ.

٦ ـ مُحَمَّدُ بن أحمد بن عُبَيْدِ الله أبو سَهْلٍ الحَفْصُ المروزي.

٧ ـ نَصْرُ بن علي بن أحمد أبو الفتح الحَاكِيُّ الطُّوسِيُّ.

٨ ـ عَبْدُ الله بن مُحَمَّد بن أحمد أبو محمد الخُوَارِيُّ.

٩ ـ محمد بن يَحْيَىٰ بن محمد السَّجَاعِيّ الزّوزني.

١٠ ـ الحَافِظُ عمر بن أبي الحَسَنِ أبو الفِتْيَانِ الرّواس الدّهستاني، استدعاه الإمام الغَزَالِيُّ ـ رضي الله عنه ـ من بلده، وقرأ عليه صَحِيحَ البُخَارِيِّ.

١١ ـ نَصْرُ بن إبراهيم بن نَصْرِ المقدسي دَخَلَ «دمشق»، وأقام بها تسع سنين على السُّلوك والزُّهْدِ، وتوفي فيها سنة ٤٩٠هـ ذكر الذهبي أنه من شيوخ الغزالي.

وقال غيره: لم يُدْرِكْهُ.

تلامِيذُ الإمَام الغزَالِيِّ

حَظِيَ الإِمَامُ الغزالي بجَمْعٍ كَبِيرٍ من التلاميذ، الذين نَقَلُوا مُؤَلَّفَاتِهِ، وأظهروا كثيراً من عِلْمِ الغزالي، في شتى الأَمْصَار.

وسنترجم لبعض هؤلاء التَّلامِيذِ الذين عَنَوْا بِنَشْرِ آثار الإمام الغزالي:

١ ـ إبراهيم بن المُطَهّرِ، أَبُو طَاهِرٍ الشَّبَّاكُ الجُرْجَانِيُّ

حضر دُرُوسَ إمام الحرمين، بـ«نيسابور»، ثم صحب الغَزَّالِيّ، وسافر معه إلى «العراق»، و«الحجاز»، و«الشام»، ثم عاد إلى وطنه بـ«جُرْجَانَ»، وَأَخَذَ في التدريس والوَعْظِ، وظهر له القَبُولُ، وبُنِيَتْ له مدرسة، ثم قُتِلَ بَغْتَةً، ومات شهيداً سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

٢ ـ أَحْمَدُ بن علي بن محمد بْنِ بَرْهَان الأُصُولِيُّ

وَبَرْهَانُ، بفتح الباء الموحدة.

هو الشَّيْخُ الإمام أبو الفَتْحِ.

كان أولاً حَنْبَلِيَّ المذهب، ثم انتقل.

وتَفَقَّهَ على الشاشيّ، والغَزَّالِيّ، وإِلْكِيَا.

وكان حَاذِقَ الذِّهْنِ، عجيب الفِطْرَةِ، لا يكاد يسمع شيئاً إلا حَفِظَه، وتَعَلَّقَ بذهنه.

ولم يزل مُوَاظِباً على العِلْمِ حتى ضُرِبَ المَثَلُ باسمه.

وولي تَدْرِيسَ النِّظامِيَّة مدةً يَسِيرَةً، ثم عُزِلَ، ثم وَلِيهَا يَوْماً وَاحِداً، ثم عزل ثانياً.

وكانت الرحلةُ قد انتهت إليه، وتَزَاحَمَتِ الطُّلاَّبُ على بابه، حتى انتهى حَالُهُ إلى أن صار جَمِيعُ نَهَارِهِ، وقِطَعَةٌ من ليله مُسْتَوْعَباً في الاشْتِغَالِ، يجلس من وَقْتِ السَّحَرِ إلى وقت العِشَاءِ الآخرة، ويتأَخَّر أيضاً بعدها.

وحُكِيَ أن جماعة سألوه أن يَذْكُرَ لهم دَرْساً من كتاب «الإِحياء» للغَزَالِيّ، فقال: لا أَجِدُ لكم وَقْتاً.

فكانوا يُعَيِّنُونَ الوَقْتَ فيقول: في هذا الوَقْتِ أَذْكُرُ الدَّرْسَ الفلانيّ، إلى أن قرروا معه أن يذكر لهم دَرْساً من «الإحياء» نِصْفَ الليل.

وقد سمع الحَدِيثَ من أبي الخَطَّابِ بن البَطِرِ، وأبي عبد الله الحُسَيْنِ بن أحمد بن محمد بن طلحة النِّعَالِيّ، وغيرهما.

وقرأ صَحِيحَ «البخاريّ» على أبي طالب الزَّيْنَبِيّ.

وُلِدَ في شوال، سنة تسع وسبعين وأربعمائة.

ومات في جمادى الأُولى، سنة ثمان عشرة وخمسمائة.

وله مُصَنَّفَاتٌ في أصول الفقه، منها «الأوسط»، «والوجيز» وغير ذلك[1].

---

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٣٠ ـ ٣١.

٣ ـ عَبْدُ الكَرِيمِ بْنُ عَلِيِّ بن أبي طَالِبٍ

الأستاذ أَبُو طَالِبِ الرَّازِيُّ، تلميذ الغَزّالِيّ.

قال ابن السَّمْعَانِيّ: إمام ظَرِيفٌ عفيف حَسَنُ السِّيرَةِ، قال: وأقام بـ«هَرَاةَ» بين الصوفية. وسمع بـ«بَغْدَادَ» أبا بكر بن الخاضبة وغيره، وتَفَقَّه على الغَزَّالِيّ، وإلْكِيَا، ومحمد بن ثابت الخُجَنْدِيّ.

روى عنه أبو النَّضرِ الفَامِيُّ مؤرِّخ «هراة» وغيره.

قال ابن السَّمْعَانِيّ: سمعت أبا نُعيم عبد الرحمن بن عمر الأَصْفر البامَنْجِيّ، يقول: لمَّا فرغت من التفقُّهِ على الإمام الحُسَيْنِ بن مَسْعُودِ الفرَّاء، ورجعت إلى «بامَئِين» كان أحد الفقهاء دَخَلَ عليَّ، وجَرَىٰ بيننا مُذَاكَرَةٌ علمية، فوقعنا في هذه المسألة: رجل له امرأتان طلَّق إحداهما، فسئل: أيهما طَلَّقْتَ؟ فقال: هذه بل هذه، فقلت: وهذه مسألة مشكلة، وكان الإمام يَقُولُ لنا: في هذه المسألة إِشْكالٌ، فحمل بَعْضُ الفقهاء هذه اللفظة إلى الإمام، وزَادَ فيه حَسَداً أنه قال: ما علم الأُسْتَاذُ هذه المَسْأَلَةَ، وما فهمها كما يجب، فدعا الشَّيْخُ عليَّ وأظهر الكَرَاهَةَ، فقمت وَمَضَيْتُ إلى «مَرْوِ الرُّوذ» راجلاً، وَوَصَلْتُ إليها بالباكر، فلما قصدت الشيخ كان في الدَّرْسِ والفقهاء حُضُورٌ، فألقى عليهم الدروس، والإمام عَبْدُ الكريم الرازيّ بجنبه قَاعِدٌ، وكان يحضر دَرْسَهُ للتبرُّكِ؛ لأنه كان من الأئمة الكبار، فَصَبَرْتُ حتى فَرَغَ الإِمَامُ من الدَّرْسِ، وخرج الفقهاء، ولم يبق إلا الإِمَامَانِ: الحسين وعبد الكريم، فدخت وسَلَّمت، فردّ الإمام الحُسَيْنُ السلام، وما رفع رأسه إليَّ، فقعدت، وشَرَحْتُ الحال بين يديهما، فقال الإمام الحُسَيْنُ: ليس الفِقْهُ إلا حَلَّ الإِشْكَال، ولم يَطِبْ قَلْبُ الإِمَام، فقال الإمام عبد الكَرِيم الرَّازي له: إن للفقهاء شَرْطاً، وللصوفية شرطاً، ومن شَرْطِ الفقيه أن يعترض على أُسْتَاذِهِ، ويصير إلى حَالَةٍ يمكنه أن يَقُولَ لأستاذه: لِمَ؟ ويُحْسِنُ الاعتراضَ عليه، ومن شرط الصّوفية ألاّ يعترض على شيخه أصلاً؛ ويكون كالمَيِّتِ بين يدي الغَاسِلِ، ثم قال: وهَبْ أن تلميذك اعْتَرَضَ عليك، فهذا من شَرْطِ الفقهاء، فتعفو عنه، فَرَضِيَ الشيخُ وأَدْنَانِي من نفسه، وقَبَّلْتُ رِجْلَيْهِ، وعانقني وقمت، ورجعت في الحال إلى بلدي، ولم أُقم بـ«مَرْو الرُّوذ».

وكان الرازيّ يحفظ «الإِحْيَاءَ» للغزَّاليّ، وكان صالحاً دَيِّناً.

توفِّي بـ«فارس» سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة ظَنّاً، أو قبلها بِسَنَةٍ، أو بعدها بِسَنَةٍ[١].

(١) ينظر: طبقات الشافعية ٧/ ١٧٩ ـ ١٨٠.

٤ ـ الحُسَيْنُ بن نَصْرِ بن محمد بن الحُسَيْنِ بن محمد بن الحُسَيْنِ بن القاسم بن خَمِيسِ بن عَامِرِ الجُهَنِيُّ الكَعْبِيُّ

أبو عبد الله بن خَمِيسٍ.

من أهل «المَوصِل».

تفقَّه على الغَزّاليّ، وسمع من طِرَادِ الزَّينَبيّ، وابن البَطِرِ، وغيرهما، وولي قَضَاءَ رَحْبَة مالِك بن طَوْق.

قال فيه ابن السمعانيّ: إمام فاضل دَيِّنٌ.

قال: وسألته عن مَوْلِدِهِ، فقال: في العشرين من المحرَّم سنة ست وستين وأربعمائة بـ«الموصل».

وقال أبو علي الحَسَنُ بن علي بن عَمّار الواعظ: تُوُفِّيَ ابن خَمِيس في ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة.

قال: وله من المُصَنَّفَاتِ «منهج التوحيد»، «منهج المريد»، «تحريم الغِيبَةِ»، «فَرَحُ الموضح» على مذهب زيد بن ثابت، وذكر غير ذلك[١].

هذا، وقد تتلمذ على يد هذا العالم النحرير جمع من العلماء قد اكتفينا بذكر بعضهم، ومن أراد المزيد فعليه بكتب التراجم[٢].

مُصَنَّفَاتُ الْإِمَامِ الْغَزَّالِيِّ

لقد ترك الغَزَّالِيُّ ثروةً ثمينةً من المؤلَّفات العلميَّة التي تَشْمَلُ كثيراً من فُنُونِ المَعْرِفَة والفِكْر؛ حتَّى إن المكتباتِ الكبيرة تتباهَىٰ وتتسابَقُ في ضمِّ مؤلَّفاتِهِ إِلَيْها.

ولعلَّ القيمةُ العلميَّةَ لهذه المؤلَّفات تَرْجِعُ إِلَىٰ ما أَسْلَفْنَاهُ مِنْ نُبُوغِ هذا العَالِمِ الجَلِيلِ، واتِّساعِ ثقافاتِهِ الَّتي اطَّلَعَ عَلَيْهَا، وحواها صدْرُهُ، وتَرجَعُ إِلَىٰ تَلْمَذَتِهِ لأساتذةٍ كبارٍ مِنْ علماءِ هَذِهِ الأمَّة.

لقد ترك الغَزَّالِيُّ بَصْمَةً واضحةً في الفكْرِ الإِنْسَانِيِّ بصفة عامَّة، والفكر الإسلاميّ بصفةٍ خاصّة، وغدا علمه صَرْحاً كبيراً في سِلْسِلَةِ الحَضارَات المختلفة، بل لا نعدو

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٨١.
(٢) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٠٩ و٧/ ٢٤٤ و٧/ ١١٨ و٧/ ٢٣٧ و٧/ ٩٣ و٦/ ١٥٣ و٧/ ٢٩٥ و٧/ ٩٠ و٧/ ١٠١.

الحقيقة، إذا قلنا: إنه حضارةٌ قائمةٌ بذاتها علَىٰ أُسُسٍ ومناهجَ علميَّةٍ تضارعُ تلْكَ التي يتباهَىٰ بها علماءُ الغَرْبِ في العصُورِ الحديثةِ.

جديرٌ بالذِّكْرِ أنَّ شهرة هذا الإمَامِ قَدْ ذَاعَ صيتُهَا شَرْقاً وغرباً، وعَكَفَ الباحِثُونَ والمستشْرِقُونَ من شتَّى البقاعِ علَىٰ دراسَةِ كتُبِهِ، وإزالَةِ الغُمُوض عَنْ كَثِيرٍ من مؤلَّفاتِ هذا العَالِمِ الجليل.

وترجعُ أوّلُ محاولَةٍ دراسيَّة أُجْرِيَتْ عن حياة الغزاليِّ ومؤلَّفاته، تلْكَ التي قامَ بها الفَيْلَسُوفُ والشاعرُ الألْمَانِيُّ «جُوتِه» في منتصف القَرْنِ التَّاسِعَ عَشَرَ؛ حَيْثُ تناوَلَ في بَحْثِهِ أَرْبَعِينَ مُؤَلَّفاً للإمام الغَزَّالِيِّ، وحاول أن يحقِّق صحَّة نسبتها إليه.

ثم توالَى البَحْثُ، فكَتَبَ مَكْدُونَالْد بَحْثاً عن حياةِ الغَزَّالِيِّ، وتعرَّض فيه لبعض الكُتُبِ الموضوعة على الإمامِ الغَزَّالِيِّ، وبخاصَّة كتابُ «المَضْنُون به على غَيْرِ أَهْلِهِ».

وجاء بعْد ذلك المستَشْرِقُ «جُولْدْ تْسِيهَر»، فكتَبَ عن الإمامِ الغَزَّالِيِّ، وأنكر صِحَّة نسبة كتاب «سِرُّ العَالَمِينَ» له، ودلَّل على ذلك بأدلَّة.

ثم قام المُسْتَشْرِقُ «مَاسِّينيُون» بمحاولَةٍ جديدةٍ لترتيب مؤلَّفات الغَزَّالِيِّ، غير أنه لم يبحث المؤلَّفات المنْحُولَةَ.

ثم قام المُسْتَشْرِقُ «أسين بَلاَثْيُوس» بِوَضْعِ كتاب أَسْمَاهُ «رُوحَانِيَّةُ الغَزَّالِيِّ» يقع في أربع مُجَلَّدَاتٍ، طبع في «مَدْرِيد» عام ١٩٣٤، وهو يُعَدُّ مبحثاً مفصَّلاً ميَّز فيه بين المنْحُول وغيره.

ثم جاء المُسْتَشْرِقُ «موريس بويج» عام ١٩٥٩م بدراسةٍ لمؤلَّفات الغَزَّالِيِّ دراسَةً تاريخيَّة، وقد نَشَرَ بحثَهُ وأَكْمَلَهُ المستَشْرِقُ «ميشيل ألار».

ثم جاء المصْرِيُّ عبْدُ الرَّحْمَن بَدَوِيّ، فكتب كتاباً عن مؤلَّفات الغزاليِّ رتَّبه على سَبْعَةِ أقسام هي كالتَّالي:

الأَوَّلُ: في الكُتُب المَقْطُوعِ بصحَّة نسبتها للغَزَّالِيِّ.

الثَّانِي: كُتُبٌ يدُورُ الشَّكُّ في صحَّةِ نسبتها له.

الثَّالِثُ: كُتُبٌ من المُرَجَّح أنها لَيْسَتْ له.

الرَّابِعُ: كُتُبٌ أُفْرِدَتْ بعناوِينَ مستقلَّةٍ؛ وكُتُبٌ وردت بعناوِينَ متغيِّرَةٍ.

الخَامِسُ: كُتُبٌ مَنْحُولَةٌ.

السَّادِسُ: كُتُبٌ مجهولةُ الحَقِيقَةِ.

السَّابِعُ: مخطوطَاتٌ موجودةٌ ومنسوبةٌ إِلَى الغَزَّالِيِّ.

بعد هذا العَرْضِ للباحِثِينَ والمحقِّقين الَّذينَ تناوَلُوا مؤلَّفات الغَزَّالِيِّ ودَرَسُوهَا دراسةً تاريخيَّةً، وأثبتوا ما نُسِبَ إلَيْهِ مِمَّا ألَّفه ـ نذكر بشيْءٍ من الإيجازِ هذه المؤلَّفاتِ؛ وها هي ذِي:

١ ـ إحياء علوم الدين.

٢ ـ الإملاء على إشكالات الإحياء.

٣ ـ الاقتصاد في الاعتقاد.

٤ ـ الجام العوام عن علم الكلام.

٥ ـ الأربعين.

٦ ـ أيها الولد.

٧ ـ أسرار معاملات الدين.

٨ ـ أساس القياس.

٩ ـ الاستدراج.

١٠ ـ البسيط في الفروع.

١١ ـ بداية الهداية.

١٢ ـ تلبيس إبليس أو تدليس إبليس.

١٣ ـ تهذيب الأصول.

١٤ ـ تحصين المآخذ.

١٥ ـ تهافت الفلاسفة.

١٦ ـ التعليقة في فروع المذهب.

١٧ ـ جواب الأربع مسائل التي سألها الباطنية بهمذان.

١٨ ـ جامع الحقائق بتجريد العلائق.

١٩ ـ جواهر القرآن.

٢٠ ـ جواب مفصل الخلاف.

٢١ ـ الحكمة في مخلوقات الله.

٢٢ ـ حقيقة القرآن.

٢٣ ـ حقيقة القولين.

٢٤ ـ حجة الحق.

٢٥ ـ خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر.

٢٦ ـ الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.

٢٧ ـ الدرج الرقوم في الجداول.

٢٨ ـ رسالة في الوعظ والاعتقاد.

٢٩ ـ رسالة إلى بعض أهل عصره.

٣٠ ـ رسالة في المعرفة.

٣١ ـ رسالة الأقطاب.

٣٢ ـ الرسالة القدسية.

٣٣ ـ الرسالة اللدنية.

٣٤ ـ زاد الآخرة (بالفارسية).

٣٥ ـ سر العالمين وكشف ماضي الدارسين.

٣٦ ـ كتاب شفاء القليل في القياس والتقليل.

٣٧ ـ غاية الفور في مسائل الدور.

٣٨ ـ غور الدور في المسألة السريجية.

٣٩ ـ فضائل القرآن.

٤٠ ـ فتاوى الغزالي.

٤١ ـ قوامح الباطنية.

٤٢ ـ القسطاس المستقيم.

٤٣ ـ القانون الكلي في التأويل.

٤٤ ـ الكشف والتبين في غرور الخلق أجمعين.

٤٥ ـ كيمياء السعادة والعلوم (بالفارسية).

٤٦ ـ لباب النظر.

٤٧ ـ المستصفى في أصول الفقه.

٤٨ ـ المنخول في الأصول.

٤٩ ـ المنقذ من الضلال.

٥٠ ـ مشكلة الأنوار في لطائف الأخبار.

٥١ ـ المضنون به على غير أهله.

٥٢ ـ المضنون به على أهله.

٥٣ ـ المنتحل في علم الجدل.

٥٤ ـ ميزان العمل.

٥٥ ـ المستظهرين في الرد على الباطنية.

٥٦ ـ المعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية.

٥٧ ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.

٥٨ ـ مقاصد الفلاسفة.

٥٩ ـ محك النظر.

٦٠ ـ معيار العلم في المنطق.

٦١ ـ المبادىء والغايات.

٦٢ ـ المآخذ في الخلافيات.

٦٣ ـ منهاج العابدين.

٦٤ ـ معارج القدس في مدارج ومعرفة النفس.

٦٥ ـ نصيحة الملوك (فارس).

٦٦ ـ الوجيز في الفروع.

٦٧ ـ الوسيط.

٦٨ ـ ياقوت التأويل.

«وَفَاةُ الْإِمَامِ الغَزَّالِيِّ»

ولما استقرَّ بِهِ المُقَامُ في «طُوس»، بعْدَ هذه الرِّحْلاَتِ والتنقُّلات الحافلةِ بالعَطَاءِ المتدفِّق، والمليئَةِ بالثَّرَاءِ المتجدِّد ـ وزَّع أوقاتَهُ ـ رضي الله عنه ـ في آخِرِ حياتِهِ علَىٰ وظائِفَ؛ مِنْ ختْمِ القرآنِ، ومجالسةِ أرْبَابِ القُلُوب، والتدْريس لطَلَبَةِ العِلْمِ، وإدامَةِ

الصَّلاة، والصِّيَام، وسَائِرِ العِبَادَاتِ، إلى أن ٱنتَقَلَ إِلَىٰ رحْمَة الله تعالَىٰ ورضوانِهِ، طَيِّبَ الثَّنَاءِ، أعلَىٰ منزلَةً من نَجْمِ السَّمَاءِ، لا يكرهُهُ إلا حاسدٌ أو زنديقٌ، ولا يَسِمُهُ بسُوءٍ إلاَّ حَائِدٌ عن سَوَاءِ الطَّرِيقِ؛ يُنْشِدُهُمْ لسانُ حالِهِ: [البسيط]

وَإِنْ تَكَنَّفَنِي مِنْ شَرِّهِم غَسَقٌ ... فَالبَدْرُ أَحْسَنُ إِشْرَاقاً مَعَ الظُّلَمِ
وَإِنْ رَأَوْا بَخْسَ فَضْلِي حَقَّ قِيمتِهِ ... فَالدُّرُّ دُرٌّ وَإِنْ لَمْ يُشْرَ بِالقِيَمِ

وهكذا ٱنطَفَأَ النَّجْمُ الذي لاَحَ في سَمَاءِ العلْم، بعْدَ أَنْ أضاءَ لِلْخَلْقِ كثيراً ممَّا أَظْلَم علَيْهِمْ، ورَحَلَ عَنْ عَالَمِنَا بعْدَ هذا الصِّرَاعِ الطَّوِيلِ مع العِلْمِ، والفِكْر، والآرَاءِ، والمَبَادِىءِ، والكُتُبِ، والتَّدْرِيسِ، والتَّرْحَال.

وكانتْ وفاتُهُ ـ رحمه الله ـ بمدينة «طُوس» يوْمَ ٱلاثْنَيْنِ، الرَّابِعَ عَشَرَ من جُمَادَى الآخِرَةِ، عامَ خَمْسَةٍ وخَمْسِمائَةٍ. ودُفِنَ بمَقْبُرَةِ الطَّابَرَانِ.

حكى السُّبْكِيُّ في «طَبَقَاتِهِ»؛ أَنَّ أبا الفَرَجِ بْنَ الجَوْزِيِّ قال في كتابِ «الثَّبَاتُ عِنْدَ المَمَاتِ»: قال أحمَدُ أخو الإمَامِ الغزاليِّ؛ لما كان يومُ ٱلاثْنَيْنِ، وقْتَ الصُّبْحِ، توضَّأَ أخِي أَبُو حَامِدٍ، وصَلَّىٰ، وقال: عَلَيَّ بالكَفَنِ، فأَخَذَه، وقَبَّلَه، ووضَعَهُ علَىٰ عَيْنَيْهِ، وقال: سَمْعاً وطَاعَةً للدُّخُولِ عَلَىٰ المَلِكِ.

ثم مَدَّ رِجْلَيْهِ، واستقْبَلَ القِبْلَة، وماتَ قَبْلَ الإسْفَارِ، قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ».

ترجمة الإمام الرَّافِعي[1]

صاحب العزيز

اسمه ونسبه ومولده

عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسين بن الحسن.

---

(١) تنظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ٢٢/ ٢٥٢ (١٣٩) وطبقات السبكي ٨/ ٢٨١ وطبقات ابن هداية ص٢١٨ وطبقات ابن قاضي شهبة ٢/ ٧٥ وشذرات الذهب ٥/ ١٠٨ وتهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٦٤ العبر ٥/ ٩٤ وفوات الوفيات ٢/ ٧ ومرآة الجنان ٤/ ٥٦ والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٦٦ وتاريخ ابن الوردي ٢/ ١٤٨ ومفتاح السعادة ١/ ٤٤٣، ٢/ ٢١٣ طبقات الإسنوي ١/ ٢٨١، الأعلام ٤/ ٥٥.

الإمام العلامة إمام الدين وشيخ الشافعية عالم العَجَم والعرب أبو القَاسِم القَزْوِيني الرَّافِعِي.

القَزْوِيني[١]: نسبة إلى قزوين، وهي إحدى المدائن بأصبهان يقال بها باب الجنة.

والرافعي: هذه النسبة لرافعان: بلدة من بلاد قزوين. قاله النووي.

قال الإسنوي: سمعت قاضي القضاة جلال الدين القزويني يقول: إن «رافعان» بالعجمي مثل «الرافعي» بالعربي، فإن الألف والنون في آخر الاسم عند العجم كياء النسبة في آخره عند العرب، فرافعان نسبة إلى رافع قال: ثم إنه ليس بنواحي قزوين بلدة يقال لها: رافعان، ولا رافع، بل هو منسوب إلى جد له يقال له رافع.

قال الإسنوي: حكى بعض الفضلاء عن شيخه، قال سألت القاضي مظفر الدين قاضي قزوين، إلى ماذا نسبة الرافعي؟ فقال؛ كتب بخطه، وهو عندي في كتاب «التدوين في أخبار قزوين» إنه منسوب إلى رافع بن خديج رضي الله عنه.

وحكى ابن كثير قولاً إنه منسوب إلى أبي رافع مولى النبي ﷺ.

هذا، وقد ولد الإمام الرافعي رحمه الله سنة خمس وخمسين وخمسمائة.

الكلام في صفاته وشيمه وأخلاقه

وثناء العلماء عليه

لقد كان لهذا العالم الجليل الحظ الأكبر من ثناء العلماء عليه بذكر صفاته وشيمه وأخلاقه، فلقد كان رحمه الله إماماً جامعاً بين العلم والعمل فحسنت من أجل ذلك سيرته ودونك بعض من يقوله عند بعض المترجمين له والمؤرخين لحياته.

قال الإمام الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء[٢]: هو شيخ الشافعية عالم العجم والعرب إمام الدين أبو القاسم عبد الكريم... الخ ثم قال: وكان من العلماء العاملين، يُذْكر عنه تَعَبُّد ونُسك وأحوال وتواضع، انتهت إليه معرفة المَذْهبِ.

قال النووي في تهذيبه[٣]: الرافعي من الصَّالِحِينَ المُتَمَكِّنين، كانت له كرامات كثيرة ظاهرة.

قال أبو عمرو بن الصلاح: أظن أني لم أَرَ في بلاد العجم مثله كان ذا فنون حَسَن السِّيرة، جميل الأمر.

---

(١) ينظر الأنساب ٤/٤٩٣، معجم البلدان ٥/٣٨٩.

(٢) ٢٢/٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٣) التهذيب ٢/٢٦٤.

قال ابن السبكي في طبقاته[1]: كان الإمام الرافعيُّ متضلِّعاً من علوم الشريعة، تفسيراً وحديثاً وأصولاً، مترفِّعاً على أبناء جِنسه في زمانه، نَقْلاً وبَحْثاً وإرشاداً وتحصيلاً، وأمّا الفقهُ فهو فيه عُمدة المحقِّقين، وأُستاذ المصنِّفين، كأنما كان الفقه ميّتاً فأحياه وأنْشَره، وأقام عِمَاده بعدما أماته الجهلُ فأقْبرَه، كان فيه بدراً يَتوارَى عنه البدر إذا دارت به دائرته والشمس إذا ضَمّها أَوْجُهاً، وجَواداً لا يلحقه الجَوادُ إذا سلك طُرُقاً ينقل فيها أقوالاً ويُخَرِّج أَوْجُهاً، فكأنما عناه البُحْتُرِيّ بقولِه:

وإذا دَجَتْ أقْلامُهُ ثُمَّ انتَحَتْ ... بَرَقَتْ مَصابِيحُ الدُّجَا فِي كُتُبِهِ
بِاللَّفْظِ يَقْرُبُ فَهْمُه في بُعْدِهِ ... مِنّا ويَبْعُدُ نَيْلُهُ فِي قُرْبِهِ
حِكَمٌ سَحابَتُهَا خِلالَ بَيَانِهِ ... هَطَّالَةٌ وقَلِيبُها في قَلْبِهِ
كالرَّوْضِ مُؤْتَلِقاً بحُمْرَةِ نَورِهِ ... وبَياضِ زَهْرَتِهِ وخُضْرَةِ عُشْبِهِ
وكأنّها والسَّمْعُ مَعْقُودٌ بها ... شَخْصُ الحبيبِ بَدَا لِعَيْنِ مُحِبِّهِ

وكان رحمه الله وَرِعاً زاهِداً تقيّاً نقيّاً طاهِرَ الذَّيْلِ مُراقباً لله، له السِّيرةُ الرَّضِيَّةُ المرضيّة والطَّريقةُ الزَّكِيّة، والكَراماتُ الباهِرة.

قال أبو عبد الله محمد بن محمد الإسْفَرايِنيّ: هو شيخُنا، إمام الدِّين، وناصر السُّنّة. كان أوحدَ عَصْرِهِ في العلوم الدِّينيّة، أُصولاً وفُروعاً، مجتهد زمانِه في المذهب، فريد وقتِه في التفسير، كان له مجلسٌ بِقَزْوِينَ للتفسير ولتسْميع الحديث.

قال الإسنوي في طبقاته[2]: صاحب شرح «الوجيز» الذي لم يصنف في المذهب مثله، تفقه على والده وعلى غيره، وكان إماماً في الفقه والتفسير، والحديث والأصول، وغيرها. طاهر اللسان في تصنيفه، كثير الأدب، شديد الاحتراز في المنقولات، ولا يطلق نقلاً عن أحد غالباً إلا إذا رآه في كلامه، فإن لم يقف عليه فيه عبَّر بقوله: وعن. فلان كذا، شديد الاحتراز أيضاً في مراتب الترجيح.

قال الذهبي: يظهر عليه اعتناء قوي بالحديث وفنونه في شرح «المسند».

قال ابن قاضي شهبة[3]: صاحب الشرح المشهور كالعلم المنشور وإليه يرجع عامة الفقهاء من أصحابنا في هذه الأعصار في غالب الأقاليم والأمصار، ولقد برز فيه

---

(1) ٨/ ٢٨٣. (2) ١/ ٢٨١.
(3) طبقات ٢/ ٧٥.

على كثير ممن تقدمه، وحاز قصب السبق، فلا يدرك شأوه إلا من وضع يديه حيث وضع قدمه.

قال ابن العماد: . . . الإمام العلامة إمام الدين الشافعي صاحب الشرح المشهور الكبير على المحرر. . ، انتهت إليه معرفة المذهب ودقائقه، وكان مع براعته في العلم صالحاً زاهداً ذا أحوال وكرامات ونسك وتواضع.

وبعد هذا يظهر ما كان عليه هذا العالم الجليل من علم وتبحر في شتى العلوم وما كان عليه من زهد وتقى وصالح وكرامات يحكى فيها ما نقل السبكي فقال: سمعت شيخنا شمس الدين محمد بن أبي بكر بن النقيب، يحكي أن الرافعي فَقَدَ في بعض الليالي ما يُسْرِجُهُ عليه وَقْتَ التصنيف فأضاءت له شجرة في بيته. فجلس يطالع ويكتب.

شيوخ الإمام الرافعي

أمَّا شيوخُهُ: فإنَّهم خيْرُ سَلَفٍ للْخَلَفِ، فهم أعلامُ الهُدَىٰ، ومصابيحُ الدجَىٰ، ومنجاةٌ من الروَىٰ؛ فبهمُ ٱشتَهَرَ الدِّين، وبه ٱشْتَهَرُوا؛ فأقاموا بِفَضْلِ اللَّهِ السُّنَّة، وَهَدَمُوا البِدْعَة، فسعَتْ بذكْرِهِمُ الرُّكْبَان، وغَشَتْ مناقِبُهم البُلْدان، فتهافَتَ الناسُ عَلَيْهِم مِنْ كُلِّ صُقْعٍ شاسِعٍ ومكان. . . ولا غَرْوَ فالعالِمُ النِّحْرِيرُ، والألمعيُّ الكبيرُ قمينٌ أن تَقُومَ له الدُّنْيَا فلا تَقْعُد، ويرحَمُ اللَّهُ الأَلْبِيرِيَّ لما ذكر العلماء، فقال: [السريع]

إنَّ أُولِـي الْـعِـلْـم هـذي الْـفِـتَـنْ ... تَـصَـيَّـبُـوهـا مِـنْ قَـدِيـمِ الـزَّمَـنْ

فَـٱسْـتَـعْـصَـمُـوا الـلَّـهَ وَكَـانَ الـتُّـقَـىٰ ... أَوْفَىٰ لَـهُـمْ فِـيـهَـا مِـن أَوْفَـى الـخُـبَـنْ

فَـهُـمْ دُعَـاةُ الـلَّـهِ فـي أَرْضِـهِ ... حَـقّـاً بِـهِـمْ تُـدْفَـعُ عَـنَّـا الْـفِـتَـنْ

فهنيئاً لعالِمِنَا أن ينتسِبَ إلىٰ هالة النُّور من كَوْكَبَةِ العلماء هذه، وهي الزاخِرَةُ الفاخِرَةُ ذاتُ الشُّهْرة السَّائرة.

أُولَـئِكَ آبَـائِـي فَـجِـئْـنِـي بِـمِـثْـلِـهِـمْ ... إِذَا جَـمَـعَـتْـنَـا يَـا جَـرِيـرُ الـمَـجَـامِـع

وَدُونَـــكَ ســـرداً لـــبـــعـــضِ ... مِـنْ كَـوْكَـبَـةِ الـعـلـمـاءِ الأَخْـيَـارِ

١ ـ والد الرافعي[1]

أبو الفضل، محمد بن عبد الكريم بن الفضل، والد الإمام الرافعي، تفقه ببلده

(١) تنظر ترجمته في: طبقات الاسنوي ١/ ٢٨٠ (٥٢٣)، طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٢٨٣، الوافي بالوفيات ٣/ ٢٨٠.

قزوين على ملكداد بن علي وغيره، ثم قدم بغداد فتفقه بالنظامية إلى أبي منصور بن الرزاز، ثم رحل إلى نيسابور فتفقه بنظاميتها على: محمد بن يحيى، وقد ترجم الرافعي أيضاً لوالده في كتابه «الأمالي» فقال: والدي رحمه الله تعالى ممن خصّ بعفّة الذّيل، وحسن السيرة، والجد في العلم والعبادة، وذلاقة اللسان، وقوّة الجنَان والصلابة في الدين، والمهابة عند الناس، والبراعة في العلم حفظاً وضبطاً.

توفي في شهر رمضان سنة ثمانين وخمسمائة، وهو في عشر السبعين، انتهى كلامه.

٢ ـ أبو الفتح بن البطي[1]

أبو الفتح بن البطي الحاجب محمد بن عبد الباقي بن أحمد بن سليمان البغدادي مسند العراق وله سبع وثمانون سنة أجاز له أبو نصر الزينبي وتفرد بذلك وبالرواية عن البانياسي وعاصم بن الحسن وعلي بن محمد بن محمد الأنباري والحميدي وخلق وكان ديناً عفيفاً محباً للرواية صحيح الأصول.

قال ابن النجار: كان حريصاً على نشر العلم، صدوقاً حصل أكثر مسموعاته شراء ونسخاً، ووقفها.

توفي يوم الخميس سابع وعشرين جمادى الأولى سنة أربع وستين وخمسمائة.

٣ ـ أبو سليمان الزبيري[2]

أحمد بن حسنوية بن حاجي أبو سليمان الزبيري، وهو على ما رأيت بخطه أحمد ابن حسنويه بن حاجي بن الحسن، ويقال له حسنويه بن القاسم بن عبد الرحمن بن سهل بن السري بن سليمان بن عباد بن عبد الملك بن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير بن العوام رضي الله عنه، إمام نسيب متفنن، ففيه مناظر عارف بالعربية شاعر، سمع القاضي أبا الفتح إسماعيل بن عبد الجبار، وإسماعيل بن محمد المخلدي والأستاذ الشافعي بن داؤد وغيرهم.

روى سنن أبي عبد الله بن ماجه عن أبي منصور المقومي بالإجازة، وقد أجاز له رواية جميع مسموعاته، سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، وعن جده لأمه الواقد بن

---

(١) تنظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٤٨١ ـ ٤٨٤، وشذرات الذهب ٤/ ٢١٣ ـ ٢١٤، والمنتظم ١٠/ ٢٢٩، العبر ٤/ ١٨٨، والوافي بالوفيات ٣/ ٢٠٩.

(٢) تنظر ترجمته في: التدوين في أخبار قزوين ٢/ ١٦٠ ـ ١٦٣، وطبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٢٨٣.

الخليل، وقد أجاز له إجازة مطلقة وهو يروي السنن عن أبي الحسن علي بن الحسن بن إدريس عن أبي الحسن القطان، وروى كتاب يوم وليلة لأبي بكر السني عن أبيه عن الأستاذ الشافعي بن داوْد المقرىء وعن إسماعيل بن محمد المخلدي بروايتهم عن أبي حفص هبة الله بن زاذان، عن عمه عنه.

توفي الإمام أبو سليمان الزبيري سنة أربع وستين وخمسمائة، وهو ابن ست وثمانين، وكانت ولادته على ما حكى الحافظ علي بن عبيد الله بن بابويه عنه في المحرم، سنة ثمانين وأربعمائة.

٤ ـ أبو العلاء الهمذاني[1]

الحسن بن أحمد بن الحسن بن أحمد بن سهل العطار: شيخ هَمَذَان، وإمام العراقيين في القراءات. وله باع في التفسير والحديث والأنساب والتواريخ. كان لا يغشى السلاطين ولا يقبل منهم شيئاً ولا مدرسة ولا رباطاً، ولا تأخذه في الله لومة لائم، مع التقشف في الملبس. له تصانيف، منها «زاد المسير» في التفسير، خمسون جزءاً، و«الوقف والابتداء» في القراءات، و«معرفة القراءة» و«الهادي في معرفة المقاطع والمبادىء» وقد ولد سنة ثمان وثمانين وأربعمائة وتوفي سنة تسع وستين وخمسمائة.

٥ ـ عبد الله بن أبي الفتوح[2]

عبد الله بن أبي الفتوح بن عمران أبو حامد من الأئمة المذكورين من أقرانه وكان من شركاء والدي رحمه الله ببغداد وبنيسابور، تفقه عليه جماعة، في أول عوده من خراسان، وفي آخر أمره وعمره حين تولى التدريس في مدرسة القاضي عمر بن عبد الحميد الماكي، وسمع الكثير، بقزوين وبغداد، وبنيسابور، وغيرهما. قال الرافعي: وقرأتُ عليه جامع أبي عيسى الترمذي بتمامه، بروايته عن أبي القاسم الكروخي، بإسناده، وسمع سنن عبد الرحمن النسائي من سعد الخير بن محمد الأنصاري، وأبي الحسن علي بن أحمد بن محمويه اليزدي، بروايتهما عن الدوري وتوفي سنة خمس وثمانين وخمسمائة، في ذي القعدة.

تلاميذ الإمام الرافعي

وأما تلاميذ إمامنا فهم بحور النور في ظلم الديجور قد أستنُّوا بِسنةِ أستَاذِهم،

---

(١) تنظر ترجمته في: الأعلام ٢/ ١٨١، وطبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٢٨٣، وغاية النهاية ١/ ٢٠٤.

(٢) تنظر ترجمته في: التدوين في أخبار قزوين ٣/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤، وطبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ٢٨٣.

وأقتدوا بعلم إمَامِهم، فأخرجوا من الأصولِ فروعاً، وفجروا منها للعلمِ ينبوع، فما زالت بهم الشريعةُ في صُعُدِ والخديعة والبدعة في صبب...

«ومـــن يـــشـــابـــه أبـــه فـــمـــا ظـــلـــم»

فرحمة الله عليهم جميعاً، وعلى إمامهم البارع، وعلى أشياخه وعلى أئمة المسلمين أجمعين آمين.

ودونك سرداً لبعض ما أنتثر من أسمائهم:

أحمد بن الخليل المهلبي[1]

أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المهلبي، قاضي القضاة شمس الدين، أبو العباس، الخويي. ولد بخوي في شوال سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ودخل خراسان وقرأ بها الأصول على القطب المصري صاحب الإمام فخر الدين، وقيل: بل على الإمام نفسه.

قال السبكي في الطبقات الكبرى: وقرأ الفقه على الرافعي، وقرأ علم الجدل على علاء الدين الطوسي، وسمع الحديث من جماعة. وولي قضاء القضاة بالشام. وله كتاب في الأصول، وكتاب فيه رموز حكمية، وكتاب في النحو، وكتاب في العروض. وفيه يقول الشيخ شهاب الدين أبو شامة:

أحمد بن الخليل أرشده اللـ ... ـه كما أرشد الخليل بن أحمد

ذاك مستخرج العروض وهذا ... مظهر السر منه والعود أحمد

قال الذهبي: كان فقيهاً، إماماً، مناظراً، خبيراً بعلم الكلام، أستاذاً في الطب والحكمة، ديناً، كثير الصلاة والصيام.

توفي في شعبان سنة سبع.

المنذري[2]

عبد العظيم بن عبد القويّ بن عبد الله، أبو محمد، زكيّ الدين المنذري: عالم

(١) تنظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٨/ ١٦ ـ ١٧، وشذرات الذهب ٥/ ١٨٣، وتبصير المنتبه ١/ ٣٧٦، وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٤١٥، والعبر ٥/ ١٥٢، ١٥٣، والنجوم الزاهرة ٦/ ٣١٦.

(٢) تنظر ترجمته في: الأعلام ٤/ ٣٠، وفوات الوفيات ١/ ٢٩٦، وطبقات الشافعية ٥/ ١٠٨، والبداية والنهاية ١٣/ ٢١٢.

بالحديث والعربية، من الحفاظ المؤرخين. له «الترغيب والترهيب» و«التكملة لوفيات النقلة» أجزاء منه، و«أربعون حديثاً» رسالة، و«شرح التنبيه» و«مختصر صحيح مسلم» في الهند مع شرحه لصديق حسن خان، و«مختصر سنن أبي داود» أصله من الشام، تولى مشيخة دار الحديث الكاملية (بالقاهرة) وانقطع بها نحو عشرين سنة، عاكفاً على التصنيف والتخريج والإفادة والتحديث. ولد سنة إحدى وثمانين وخمسمائة وتوفي سنة ست وخمسين وستمائة بمصر.

مصنفاته

فهي مصنفات شريفة عرف فضلها الأكابر، وكفر نورها المكابر، ورغم أنفه فميسم العلاء يطوقها، ويد الأكابر تقرظها، وثناؤهم يلحج بفضلها وعلمها.

فقد بَذَلَ فيها مؤلفها جهده، ونمقها بعقله قبل يده فاْقتصد ولم يسرف، وأبدع فيها وأطرف، وأبان المبهم وعرف وهي:

١ ـ العزيز شرح الوجيز وهو ما نحن بصدده.

٢ ـ الشرح الصغير وهو في الفقه دون الشرح الكبير وهو بتحقيقنا.

٣ ـ شرح المسند للشافعي: قال في أوله: ابتدأت في إملائه في رجب سنة ثنتي عشرة وستمائة، وهو عقب فراغ الشرح الكبير قال عنه الذهبي: يظهر عليه اعتناء قوي بالحديث وفنونه في شرح المسند.

٤ ـ المحمود في الفقه. لم يتمه، قال السبكي: ذُكِر لي أنه في غاية البسط، وأنه وصل فيه إلى أثناء الصلاة في ثمان مجلدات.

وقال: وقد أشار إليه الرافعي في الشرح الكبير في باب الحيض أظنه عند الكلام في المتحيرة.

٥ ـ الإيجاز في أخطار الحجاز: ذكر أنه أوراق يسيرة، ذكر فيها مباحث وفوائد خطرت له في سفره إلى الحج.

قال السبكي: وكان الصواب أن يقول: خَطَرات، أو خَوَاطر الحجاز. ولعله قال ذلك، والخطأ من الناقل.

٦ ـ التذنيب: وهو مجلد يتعلق بالتعليق على الوجيز للغزالي كالدقائق للمنهاج وهو بتحقيقنا.

٧ ـ الأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة: وهو ثلاثون مجلساً، أملاها أحاديث بأسانيدها عن أشياخه على سورة الفاتحة وتكلَّم عليها. ذكره صاحب كشف الظنون وغيره.

٨ ـ المحرر في فروع الشافعية: قال حاجي خليفة[١]: وهو كتاب معتبر مشهور بينهم.

٩ ـ التدوين في أخبار قزوين: وهو كتاب مطبوع متداول بين أهل العلم في أربع مجلدات.

١٠ ـ سواد العينين في مناقب الغوث أبي العلمين أعني الرفاعي[٢].

فوائد من أمالي الرافعي

نقل السبكي في طبقاته بعض ما تضمنه أمالي الرافعي من الفوائد، فوجدنا من تمام الفائدة ذكرها فقال:

● قال في قوله ﷺ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْماً، مائَةً إلاَّ وَاحِداً، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»: إنما قال «مائَةً إلاَّ وَاحِداً» لئلاّ يُتوهَم أنه على التقريب، وفيه فائدةُ رَفْعِ الاشتباه، فقد يشتبه في الخطّ تسعة وتسعون بسبعةٍ وسبعين.

رَوَى بسَنَدِهِ إلى أبي عبد الله المَغْرِبيّ: «مَنْ ادَّعَى العُبُودِيَّةَ وَلَهُ مُرَادٌ بَاقٍ فهُوَ كَاذِبٌ فِي دَعْوَاهُ» إنما تصحّ العبوديّةُ لمن أفنى مُراداته وقام بمُراد سَيِّده، ليكون اسمُه ما سُمِّيَ به إذا دُعِيَ باسمٍ أجاب عن العُبُودِيّة ولا يُجيب إلاّ مَن يدعوه بالعبوديّة، ثم أنشأ يقول:

يا عمرو ثاري عند أسماءِ ... يَعْرِفُه السَّامِعُ والرَّائي
لا تَدْعُني إلاّ بيا عَبْدِهَا ... لأنَّهُ أشْرَفُ أسمائي

ثم أنشد الرافعيُّ لنَفْسِهِ:

سَمِّنِي بِما شِئْتَ وسَمْ جَبْهَتِي ... باسْمِكَ ثُمّ أَسْمُ بأسْمَائِي
فَسَمِّنِي عَبْدَكَ أفْخرْ بِهِ ... ويَسْتَوِي عَرْشِي عَلَى المَاءِ

وأنشد لنفسه أيضاً:

إن كُنْتَ في اليُسْر فاحْمَدْ مَنْ حَبَاكَ بِهِ ... فَلَيْس حَقّاً قَضَى لكنَّهُ الجُودُ
أوْ كُنْتَ في العُسْرِ فاحْمَدْه كذلِكَ إذْ ... ما فَوْقَ ذَلِكَ مَصْرُوفٌ ومَرْدُودُ
وكَيْفَمَا دَارَتِ الأَيَّامُ مُقْبِلَةً ... وغَيْرَ مُقْبِلَةٍ فالحَمْدُ مَحْمُودُ

---

(١) ٢/١٦١١.

(٢) ينظر هدية العارفين ٥/٦٠٩.

وقال: اعلمْ أن النَّاسَ في الرِّضا ثلاثةُ أقسام: قومٌ يُحسُّون بالبلاء ويكرهونه، ولكن يَصْبِرون على حُكْمِهِ، ويتركون تَدْبِيرَهم ونَظَرهم حُبّاً لله تعالى؛ لأن تدبيرَ العقلِ لا يَنطَبِقُ على رُسُومِ المَحبَّةِ والهوى، قال قائلُهم:

لَـنْ يَـضْـبِـطَ الـعَـقْـلُ إلاّ مـا يُـدَبِّـرُهُ ... ولا تَرَى في الهَوَى لِلْعَقْلِ تَدْبِيرَا

كُنْ مُحْسِناً أو مُسِيئاً وابْقَ لِي أَبَداً ... وكُنْ لَدَيَّ علَى الحالَيْنِ مَشْكُورَا

وقومٌ يَضُمُّون إلى سُكون الظاهرِ سُكونَ القلب، بالاجتهاد والرِّياضة، وإن أتى البلاءُ على أنفُسهم، بل:

يَـسْـتَـعْـذِبُـونَ بَـلايـاهُـمْ كـأنـهُـمُ ... لا يَـيـأسُـونَ مِـن الـدُّنـيـا إذا قُـتِـلُـوا

ولذلك قال ذو النُّونِ المِصْرِيُّ: الرَّجاء سُرورُ القَلْب بمُرور القَضاء، وقالت رابعةُ: إنما يكون العبدُ راضياً إذا سَرَّتْه البَلِيَّةُ كما سَرَّتْه النِّعمةُ.

وقَومٌ يتركون الاختيار، ويوافقون الأقدار، فلا يبقى لهم تلذُّذٌ ولا استِعْذاب، ولا راحةٌ ولا عَذاب، قال أبو الشِّيص، وأحْسَنَ:

وقَفَ الهَوَى بِي حَيْثُ أنْتِ فَلَيْسَ لِي ... مُـتَـأَخَّـرٌ عَـنْـهُ وَلاَ مُـتَـقَـدَّمٌ

أَجِـدُ الـمَـلاَمَـةَ فِـي هَـواكِ لَـذِيـذَةً ... حُـبّـاً لِـذِكْـرِكِ فَـلْـيَـلُـمْـنِـي الـلُّـوَّمُ

أشْـبَـهْـتِ أعْـدائِـي فَـصِـرْتُ أُحِـبُّـهُـمْ ... إذْ كـانَ حَـظِّـي مِـنْـكِ حَـظِّـي مِـنْـهُـمُ

وأهَـنْـتِـنِـي فَـأَهَـنْـتُ نَـفْـسِـيَ عـامِـداً ... مـا مَـنْ يَـهُـونُ عَـلَـيْـكِ مِـمَّـنْ يُـكْـرَمُ

● قال في الإملاء، على حديث عائشة: «كان رسولُ الله ﷺ يستفتح الصلاةَ بالتكبير، والقراءَة بالحمد لله ربِّ العالمين»: حمل الشافعيُّ ذلك فيما نقله أبو عيسى التِّرْمِذِيُّ وغيره، على التعبير عن السُّورة، يذكر أَوَّلَها بعدَ آية التسمية المشتركة، كما يقال قرأت طه ويس، قال: ثم هذا الاستدلال، يعني استدلالَ الخُصُوم، على أنها ليست من القرآن بهذا الحديث، لا يتَّضِح على قول من يذهب إلى أن التسميةَ في أوائل السُّوَر ليست من القرآن؛ لأن المُرَادَ من قوله «يَسْتفتحُ القِراءة» قراءةُ القرآن، لا مُطْلَقُ القراءة، وحينئذ فالافتتاح بالحمد لله ربِّ العالمين لا يُنافي قراءةَ البَسْملة أوَّلاً، كما لا يُنافي قراءةَ التعوُّذِ، ودعاءَ الاستفتاح.

قال الرّافِعيُّ: سَبِيلُ مَنْ أشرفَ قلبُه ونورُ بصيرتِه على الضَّياع أن يستغيث

بالرَّحمن، رَجاء أن يتدَارك أمرَه بالرَّحمة والاصطناع، ويتضرَّع بما أنشد عبدُ الله بن الحسن الفقير:

لو شِئتَ داوَيتَ قَلْباً أنتَ مُسقِمُهُ ... وفي يَدَيْكَ مِنَ البَلْوَى سَلامَتُهُ
إنْ كانَ يُجْهَلُ ما في القَلْبِ مِنْ حُرَقٍ ... فدَمْعُ عَيْنِي عَلَى خَدِّي عَلامَتُهُ

ثم رَوَى بسَنَده أن سَمْنُونَ كان جالِساً على الشَّطِّ، وبيده قضيبٌ يضرب به فَخِذَه وساقَه حتى تبدَّد لحمُه، وهو يقول:

كـانَ لِـي قَـلْـبٌ أَعِـيـشُ بِـهِ ... ضـاعَ مِـنِّـي فـي تَـقَـلُّـبِـهِ
رَبِّ فـارْدُدْهُ عَـلَـيَّ فَـقَـدْ ... ضـاقَ صَـدْرِي فـي تَـطَـلُّـبِـهِ
وأغِـثْ مـا دامَ بِـي رَمَـقٌ ... يـا غِـيَـاثَ الـمُـسْـتَـغِـيـثِ بِـهِ

ورَوَى عن مَسْرورٍ الخادم، قال: لما احتُضِرَ هارونُ أميرُ المؤمنين، أمرني أن آتِيَه بأكفانِه، فأتيتُه بها، ثم أمرني فَحفرت له قبرَه، ثم أمر فحُمِل إليه، وجَعَل يتأمَّله ويقول: ﴿مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَه * هَلَكَ عَنِّي سُلْطانِيَه﴾ ثم أنشد الرافعيُّ لنفسِهِ:

الـمُـلْـكُ لِـلَّـهِ الَّـذِي عَـنَـتِ الـوُجُو ... هُ لَـهُ وذَلَّـتْ عِـنْـدَهُ الأرْبـابُ
مُـتَـفَـرِّدٌ بـالـمُـلْـكِ والـسُّـلْـطانِ قَـدْ ... خَـسِـرَ الَّـذِيـنَ تـجـاذَبُـوهُ وخَـابُـوا
دَعْـهُـمْ وَزُعْـمَ الـمُـلْـكِ يَـوْمَ غُـرُورِهِـمْ ... فَـسَـيَـعْـلَـمُـونَ غَـداً مَـنِ الـكَـذَّابِ

● وقال في قوله ﷺ: «إِنَّهُ لَيُغَانُ عَلَى قَلْبِي فَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ في كُلِّ يَوْمٍ مائَةَ مَرَّةٍ»: مِمَّ كان يتوبُ النبيُّ ﷺ؟ وعَلَى مَ يُحمَلُ الغَيْنُ في قلبِه؟ افترق الناسُ فيه فرقتين: فرقة أنكرت الحديث، واستعظمت أن يُغانَ قَلْبُ رسولِ الله ﷺ حتى يستغفرَ ممّا أصابه، وعلى ذلك جَرَى أبو نصر السَّرّاج، صاحب كتاب «اللُّمَع» في التصوف، فروى الحديث، وقال عَقيبه: هذا حديثٌ منكرٌ. وأنكر علماءُ الحديثِ استنكارَ السَّرّاج، وقالوا: الحديثُ صحيحٌ، وكان من حقِّه أن لا يتكلَّم فيما لا يَعلم. والمصحِّحون له تحزَّبوا، فتحرَّج من تفسيره متحرِّجون.

عن شُعبة: سألت الأصمعيَّ: ما معنى «لَيُغانُ عَلَى قَلْبِي»؟ فقال: عمَّن يُرْوَى ذلك؟ قلت: عن النبيِّ ﷺ. قال: لو كان عن غيرِ قَلْب النبيِّ ﷺ فسَّرتُه لك، وأما قَلْبُ النبيِّ ﷺ فلا أدرِي. فكان شُعْبَةُ يتعجَّب منه.

وعن الجُنَيْد: لولا أنه حالُ النبي ﷺ لتكلَّمتُ فيه، ولا يتكلَّم على حالٍ إلاّ مَن كان مُشرِفاً عليها، وجَلَّتْ حالُه أن يُشرِفَ على نهايتها أحدٌ من الخَلْق، وتَمنّى الصِّديقُ رضي الله عنه، مع عُلُوّ مَرْتبتِه أن يُشرِف عليها، فعنه: ليتني شَهِدْتُ ما استغفرَ منه رسولُ الله ﷺ.

فهذه طريقةُ المصحِّحين، وتكلّم فيه آخَرون على حَسب ما انتهى إليه فهمُهم، ولهم مِنهاجان: **أحدُهما**: حَمْلُ الغَيْنِ على حالةٍ جميلةٍ ومرتبةٍ عالية، اختصَّ بها النبيُّ ﷺ، والمراد مِن استغفارِه خُضوعُه وإظهارُ حاجتِه إلى ربِّه، أو ملازمته للعُبوديّة، ومِن هؤلاء مَن نزَّل الغَيْنَ على السَّكِينة والاطمئنان. وعن أبي سَعِيد الخَرّاز: الغَيْنُ: شيءٌ لا يجده إلاّ الأنبياء وأكابرُ الأولياء، لصفاء الأسرار، وهو كالغَيْنِ الرَّقيق الذي لا يدوم.

والثاني: حَمْلُ الغَيْنِ على عارِضٍ يطرأ، غيرُه أكملُ منه، فيبادر إلى الاستغفار إعراضاً، وعلى هذا كثُرت التنزيلات والتأويلات، فقد كان سببُ الغَيْنِ النَّظر في حال الأمّة واطّلاعه على ما يكون منهم، فكان يستغفر لهم. وقيل: سَببُه ما يَحتاج إليه من التبليغ ومُشاهدة الخَلق، فيستغفر منه لِيصلَ إلى صفاء وقته مع الله. وقيل: ما كان يشغَلُه من تَمادِي قُريش وطُغيانهم. وقيل: ما كان يجد في نفسه من محبة إسلام أبي طالب. وقيل: لم يَزَلْ رسولُ الله ﷺ مترقِّياً مِن رُتبةٍ إلى رتبة، فكلما رَقِيَ درجةً والتفت إلى ما خَلْفَها وجد منها وَحشةً لِقُصورها بالإضافة إلى التي انتهى إليها، وذلك هو الغَيْنُ فيستغفر اللّهَ منها، وهذا ما كان يستحسنه والدي رحمه الله ويقرره. انتهى كلام الرافعي، ثم أنشده لغيره [هذا]:

وَاللّـهِ، مَـا سَـهَـرِي إلاَّ لِـبُـعْـدِهِـمُ ... وَلَـوْ أَقَـامُـوا لَـمَـا عُـذِّبْـتُ بِـالـسَّـهَـرِ
عَـهْـدِي بِـهِـمْ وَرِدَاءُ الـوَصْـلِ يَـشْـمَـلُـنَـا ... وَالـلَّـيْـلُ أَطْـوَلُـهُ كـالـلَّـمْـحِ بِـالـبَـصَـرِ
وَالآنَ لَـيْـلِـيَ إذْ ضَـنُّـوا بِـزَوْرَتِـهِـمْ ... لَـيْـلُ الـضَّـرِيـرِ فَـنَـوْمِـي غَـيْـرُ مُـنْـتَـظَـرِ

فَوَائِدُ مِنْ شَرْحِ المُسْنَدِ للرَّافِعِيّ

● ذكر فيه أن الأفضلَ لمن يُشيِّعُ الجِنَازَةَ أنْ يكون خَلْفَها بالاتفاق، والذي أوقعه في ذلك الخَطّابِيّ، فإنه كذلك قال، وقد ذكر الرافعيّ نفسه في شَرْحَيْه أنه يكون أمامَها، وحَكَى ما سَبق روايةً عن أحمد.

ومن شِعر الرافعيّ مما ليس في الأمالي، أنشدنا قاضي القضاة جلالُ الدِّين محمد

ابن عبد الرحمن القَزْوِينيّ، في كتابه عن والدِهِ، عن أبي القاسم الرافعيّ، رحمه الله، أنه أنشده لنفسه:

تَـنَبَّـهْ فَـحَـقٌّ أَنْ يَـطُـولَ بِـحَـسْـرَةٍ ... تَلَهُّفُ مَنْ يَسْتَغْرِقُ العُمْرَ نَوْمُهُ

وقَدْ نِمْتَ في عَصْرِ الشَّبِيبَةِ غافِلاً ... فَهُبَّ نَصِيحُ الشَّيْبِ قَدْ جَاءَ يَوْمُهُ

ومن شعر الرافعي أيضاً: [الطويل]

أَقِـيمَـا عَـلَـى بَـابِ الرَّحِـيمِ أَقِـيمَـا ... وَلاَ تَـنِـيَـا فِـي ذِكْـرِهِ فَـتَـهِـيـمَـا

هُوَ الرَّبُّ مَنْ يَقْرَعْ عَلَى الصِّدْقِ بَابَهُ ... يَـجِـدْهُ رَءُوفـاً بِـالْـعِـبَـادِ رَحِـيـمَـا

العزيز شرح الوجيز

المسمى

بـ «الشرح الكبير»

وثناء العلماء عليه

لقد اشتهر الرافعي بأنه صاحب الشرح، والمقصود منه الشرح الكبير، ولقد سماه «العزيز» وتورَّع بعضهم عن إطلاق لفظ «العزيز» مجرَّداً على غير كتاب الله، فقال: «الفتح العزيز في شرح الوجيز» قاله الإمام السبكي في طبقاته ولعله أشار بذلك لتسمية الذهبي له في سير أعلام النبلاء بـ«الفتح العزيز في شرح الوجيز» ولقد رأينا أن الأفضل تسمية الكتاب بما سماه المصنف بـ«العزيز شرح الوجيز».

قال النووي في كتابه «روضة الطالبين»: وكانت مصنفات أصحابنا رحمهم الله في نهاية من الكثرة فصارت منتشرات، مع ما هي عليه من الاختلاف في الاختبارات، فصار لا يحقق المذهب من أجل ذلك إلا أفراد من الموفقين الغواصين المطلعين أصحاب الهمم العاليات، فوفق الله سبحانه وتعالى ـ وله الحمد ـ من متأخري أصحابنا من جمع هذه الطرق المختلفات، ونقّح المذهبَ أحسن تنقيح، وجمع منتشره بعبارات وجيزات، وحوى جميع ما وقع له من الكتب المشهورات، وهو الإمام الجليل المبرّز المتضلع من علم المذهب أبو القاسم الرافعي ذو التحقيقات، فأتى في كتابه «شرح الوجيز» بما لا كبير مزيد عليه من الاستيعاب مع الإيجاز والإتقان وإيضاح العبارات، فشكر الله الكريم له سعيه، وأعظم له المثوبات، وجمع بيننا وبينه مع أحبابنا في دار كرامته مع أولي الدرجات.

قال ابن قاضي شهبة: من تصانيفه «العزيز في شرح الوجيز» الذي يقول فيه النووي بعد وصفه: واعلم أنه لم يصنف في مذهب الشافعي رضي الله عنه ما يحصل لك مجموع ما ذكرته أكمل من كتاب الرافعي ذي التحقيقات، بل اعتقادي واعتقاد كل مصنف أنه لم يوجد مثله في الكتب السابقات ولا المتأخرات فيما ذكرته من المقاصد المهمات.

قال ابن هداية الله: صاحب «العزيز» الذي لم يصنف مثله في المذهب.

وفاته

قال ابن خلكان: توفي في ذي القعدة سنة ثلاث وعشرين وستمائة، وكان عمره حينئذ ست وستين سنة.

وصف نسخ العزيز شرح الوجيز

١ ـ النسخة الأولى المحفوظة بمكتبة أحمد الثالث باستانبول وتحتوي على الجزء الأول، والثاني، والثالث، والرابع، والخامس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر.

ومكتوبة بخط نسخ جيد، ومسطرتها (٢٧) سطراً، وقد رمزنا لها بالرمز (أ).

٢ ـ النسخة الثانية المحفوظة بالمكتبة الأزهرية.

وتقع في (١٨) جزء تحت رقم (٥٧٢٦) عام، (٧٦٧) خاص. ومكتوبة بخط نسخ. ومسطرتها (٢١) سطراً، وقد رمزنا لها بالرمز (ز).

٣ ـ النسخة الثالثة المحفوظة بدار الكتب المصرية، تحت رقم ١٦٠ فقه شافعي وتحتوي على الجزء الأول، والثالث، والرابع، والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والرابع عشر، مكتوبة بخط نسخ جيد، ومسطرتها (٢١) مسطراً، وقد رمزنا لها بالرمز (د).

٤ ـ النسخة الرابعة المحفوظة بدار الكتب المصرية، تحت رقم (١٢١) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء الثاني، والثالث، والخامس، والسادس، والسابع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، والسابع عشر. مكتوبة بخط نسخ جيد، وقد رمزنا لها بالرمز (ب).

٥ ـ النسخة الخامسة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٢٠) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء الثالث، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر. وبها خروم كثيرة.

٦ ـ النسخة السادسة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٩٧) فقه شافعي.

٧ ـ النسخة السابعة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٩٨) فقه شافعي.

٨ ـ النسخة الثامنة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٩٩) فقه شافعي.

٩ ـ النسخة التاسعة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٢٠) فقه شافعي.

١٠ ـ النسخة العاشرة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٢٢) فقه شافعي.

١١ ـ النسخة الحادية عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٥٩) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء الأول، والثاني، والثالث، والخامس، والسادس، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر.

١٢ ـ النسخة الثانية عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦١) فقه شافعي.

١٣ ـ النسخة الثالثة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٢) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء السادس، والسابع، والثامن.

١٤ ـ النسخة الرابعة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٣) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء الأول، والثالث، والرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر.

١٥ ـ النسخة الخامسة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٤) فقه شافعي.

١٦ ـ النسخة السادسة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٥) فقه شافعي.

وتحتوي على الجزء الأول، والثاني، والثالث، والرابع، والسادس.

١٧ ـ النسخة السابعة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٧) فقه شافعي.

١٨ ـ النسخة الثامنة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٩) فقه شافعي.

١٩ ـ النسخة التاسعة عشر المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧٠) فقه شافعي.

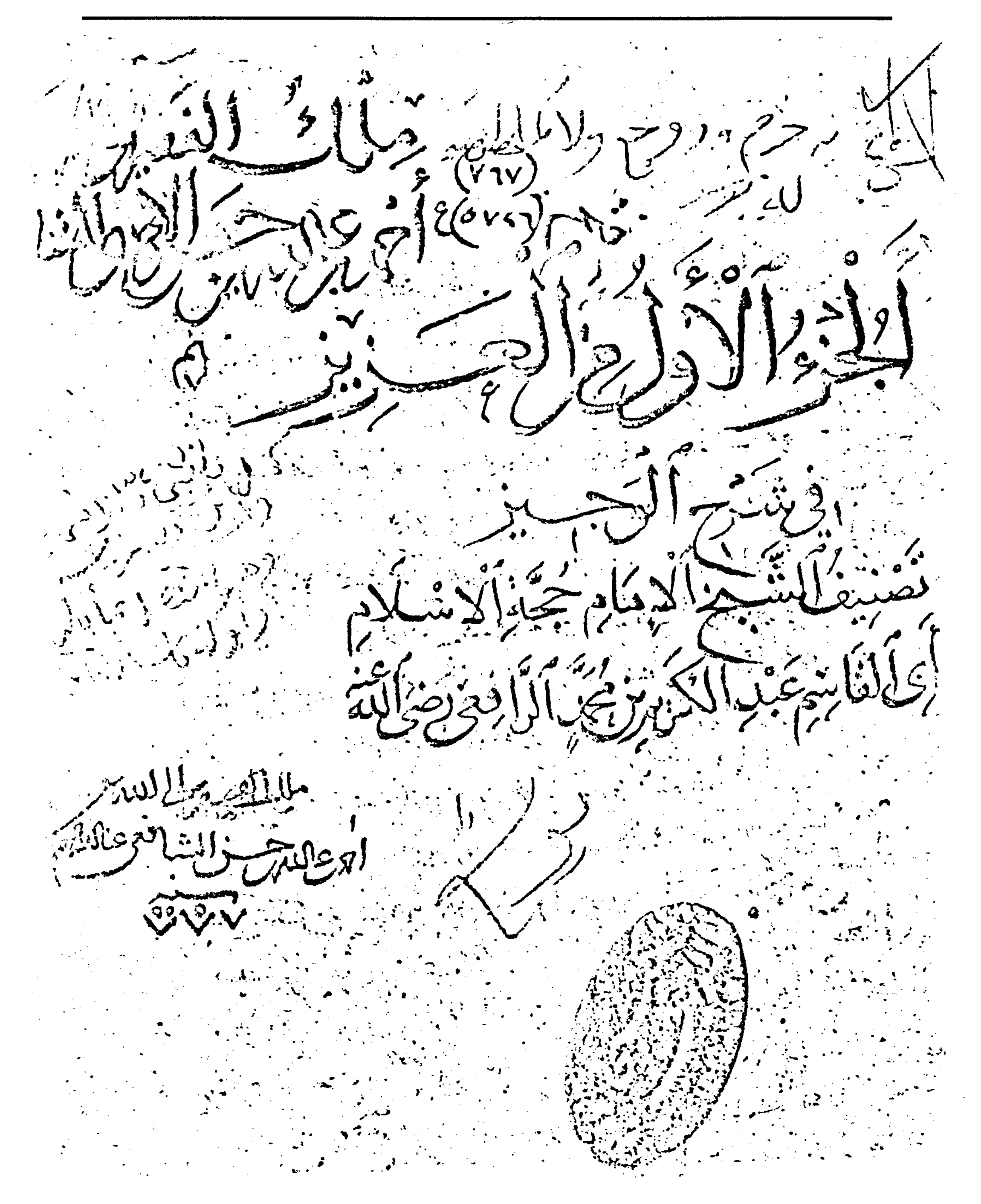
٢٠ ـ النسخة العشرون المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧١) فقه شافعي.

٢١ ـ النسخة الحادية والعشرون المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧٢) فقه شافعي.

٢٢ ـ النسخة الثانية والعشرون المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٣٧١) فقه شافعي.

٢٣ ـ النسخة الثالثة والعشرون المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤١٩) فقه شافعي.

٢٤ ـ النسخة الرابعة والعشرون المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٤٤٩) فقه شافعي.



الجزء الأول من العزيز

في شرح الوجيز

تصنيف الشيخ الإمام حجة الإسلام

أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي رضي الله عنه

صورة غلاف الجزء الأول من نسخة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اعن برحمتك

الشيخ الامام العالم الاوحد حبر الامة

ملك الايمة امام الدين علا الاسلام ابو القاسم عبد الكريم

الرافعي القزويني رحمة الله عليه أحمد الله الحق ذا

الجلال والاكرام واصلي على رسوله محمد خير الانام واسلم عليه

وعلى اله واصحابه افضل الصلاة والسلام واقول ان المنتدبين لحفظ

المذهب من ابناء الزمان قد تولعوا بكتاب الوجيز للامام

الغزالي رحمة الله وهو كتاب غزير الفوايد جم العوايد

وله القدح المعلى والحظ الاوفى من استيفا اقسام الحسن

والكمال واستحقاق صرف الهمة اليه والاعتنا بالاكباب عليه

والاقبال والاختصاص بصعوبة اللفظ ودقة المعنى لما فيه

من حسن النظم وصغر الحجم وانه من هذا الوجه محوج الى

احد امرين اما مراجعة غيره من الكتب واما شرح يذلل الصعاب

ومعلوم ان المراجعة لا تتاتى لكل احد وفي كل وقت وانها لا تقوم

مقام الشرح المغني عن الايضاح للطالب فتعين ذلك الى

عمل شرح يوضح فقه مسايله ووجوهها ويكشف عما انغلق

من الالفاظ ودق من المعاني ليغتنمه الشارعون في ذلك الباب

المخصوصون بالطبع السليم ويعينهم على بغيتهم ويبتنه الذين ران

غيره اولى بهم لما ذهب عليهم من فقه الاداب ودقايقه

واستصحابه عليهم ثم ينتبه هم انهم حرموا اشياء كثيرة ولقد

ما الغريزة في شرح الوجيز وهو عزيز على المتلقفين بمعنى وعند

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأول من نسخة الأزهر

المبرزين المصنفين يعني وربما التبس على المبتدئين والمتلقين امور من الكتاب فيطمعون في اشتمال هذا الشرح على ما يشفيهم فلا يظفرون به فليعلموا ان السبب فيه ان تلك المواضع لا تستحق شرحًا يودع بطون الاوراق والفصول وفي ابهامها بهم تداوم الرجوع الى من يوقفهم على ما يطلبون والله ولي التيسير وهذا حين افتتح القول فيه مستعينا بالله ومستوجبا للاختصار ما استطعت والله حسبي ونعم الوكيل

قال رحمه الله كتاب الطهارة

وفيه ثمانية ابواب

الباب الاول في المياه الطاهرة

والمطهرة للحدث والخبث فهو الماء من سائر المائعات اراد بالطهارة بعض انواع الطهارة وهو الطهارة بالماء والا لم يشترطه ادراج التيمم في ابواب هذا الكتاب لانه احدى الطهارات الا ترى الى قول الشافعي رحمه الله طهاراتان فكيف يفترقان فلما افرده بكتاب دل انه اراد الطهارة بالماء ثم الاحكام المتعلقة بالطهارة تنقسم الى ما يجري مجرى المقدمات كالقول في المياه والى ما يجري مجرى المقاصد كالقول في نفس الوضوء والغسل فجعل من الابواب الثمانية اربعة في المقدمات ثم اربعة في المقاصد ولهذا قال عند تمام الاربعة الاولى هذا قسم المقدمات ثم الماء اما ان يكون معلوم الحكم او لا يكون فان كان فهو اما طاهر

صورة الصفحة الثانية من الجزء الأول من نسخة الأزهر

اسند لابن علي برحي هذا الوجه وقد صرح به الشيخ ابو محمد
وغيره لكن ذكر صاحب الشامل ان ظاهر المذهب هو الوجه
الاول ولم يورد في التتمة سواه فان قلنا انه دخل وقت الكراهة
بطلوع الفجر فان عُدّ ما قبل صلاة الصبح وقتا بانفراده
زادت الاوقات المكروهة على خمسة وان جعل من طلوع الفجر
الى طلوع الشمس وقتا واحدا واذ جعلنا وقت الاصفرار فيما
بعد صلاة العصر كما سبق عادت الاوقات المكروهة
الى اربعة ويسقط ان يتم ما قاله المطالع الله يعود
الاوقات المكروهة الى ثلث والشيخ ابو اسحق الشيرازي
رحمه الله في اخرين ما اطلقوا الوجهين في الكراهة من
طلوع الفجر ولكن نقلوا الوجهين في كراهة التنفل بعد ركعتي
الفجر وذلك يسمى الحرم بين الكراهة قبل ان يصلي ركعتي الفجر
وما يفعلونه بالحصر على ما بيّنا لا يختلف بالطريقين الذي اذا فاتته
راتبة او نافلة اتخذها وردا فقد ذكرنا انه يجوز ان يقضيها
في اوقات الكراهية ويدل عليه ما سبق من حديث ام
سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم داوم على ركعتين بعد ذلك وعليه
حمل ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا ياتيني في يوم بعد العصر الا صلى ركعتين
واصحهما انه لا يجوز لعموم الاخبار الناهية وما فعله رسول
الله صلى الله عليه [illegible] فانه كان يداوم على ما عمل
وقد روي عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بعد
العصر وينهى عنها فان قلنا بالاول فهل الحالة
حال
مما يستثنى عن عموم اخبار النهي والله اعلم بالصواب

قال

صورة الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من نسخة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

[illegible] الأصل في حال الأشياء وجميع ما خلق الله [illegible]

من الماكولات والمشروبات [illegible] الحل إلا ما ستستثنيه عشرة أصول أحدها ما نص

الكتاب على تحريمه كالخنزير والخمر أو السنة كالحمر الأهلية [illegible]

قال الله تعالى يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وقال

تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما وقال تعالى ويحل لهم الطيبات

الآيات ومقصود الكتاب الكلام في المطاعم ومعرفة أحكامها

من المهمات فإن الله تعالى أجرى العادة بالحاجة إليها فيما قال

وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وفي تناول الحرام الوعيد

الشديد على ما قال صلى الله عليه وسلم أيما لحم نبت من حرام فالنار

أولى به ثم للإنسان حالتان حالة رفاهية واختيار وحالة شدة

واضطرار ويحسبهما [illegible] مسائل الكتاب فيفصل أحدهما وحالة

الاختيار وقال الأصحاب ما يمكن أكله من الجماد والحيوان لا تأتي

[illegible] أنواعه [illegible] الأصل فيه الحل لأن الأعيان مخلوقة لنا فيع

[illegible] ويقرب منه قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على

طاعم يطعمه الآية وأطلق صاحب الكتاب القول بحل الجميع إلا

ما تستثنيه عشرة أصول أحدها تنصيص الكتاب على تحريمه كالخنزير

و[illegible] أما الخنزير فقد قال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم

الخنزير وقال أو لحم خنزير وأما الخمر فقد قال تعالى إنما الخمر

و[illegible] إلى قوله فهل أنتم منتهون واحتج به على التحريم من وجوه

[illegible] وفي هذا القبيل الميتة والدم والمنخنقة والموقوذة والنطيحة

و[illegible] تنصيص السنة على التحريم كالحمر الأهلية وعن علي كرم الله وجهه

صورة الصفحة الأولى من الجزء السابع عشر من نسخة الأزهر

ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عام خيبر عن نكاح المتعة وعن
لحوم الحمر الاهلية ويروى ذلك عن رواية جابر وجماعة من
الصحابة رضي الله [illegible] الحمار [illegible] وعن [illegible] عن الاصحاب
في ان الحمر حرمت بالنص واستحبابا [illegible]
ويحل الحمار الوحشي لما نقل عن ابي قتادة رضي الله عنه انه راى حمارا
وحشيا في طريق مكة فقتله فاكل منه بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وابى بعضهم لانهم كانوا محرمين فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انما هي طعمة اطعمكموها الله فهل معكم من لحمه شيء والبغال
كالحمر الاهلية ولا تحرم الخيل وبه قال احمد لما روي عن جابر
رضي الله عنه انه قال ذبحنا يوم خيبر الخيل والبغال والحمير
فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البغال والحمير ولم
ينهنا عن الخيل وعن جابر رضي الله عنه ايضا اطعمنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم لحوم الخيل ونهانا عن لحوم الحمر وعن
اسماء رضي الله عنها قالت ذبحنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ونحن بالمدينة فرسا فاكلناه ووجه تحريم البغل ايضا انه متولد
من حلال وحرام فيغلب فيه التحريم ولا فرق بين ان يكون الحرام
من اصليه الذكر والانثى وما يتولد من حمار الوحش والفرس حلال
لحل الاصلين وعن ابي حنيفة ان لحم الخيل حرام ويروى عنه انه
مكروه يتعلق الاثم به ولا يطلق القول بالحرمة وعن مالك
كراهية لحوم الخيل وقوله في الكتاب فما نص على تحريمه الكتاب اللائق
بالسياق ان يقول ورود الكتاب بالتحريم او تخصيصه عليه فانه الاصل
المستثنى فاما ما نص على تحريمه الكتاب فهو محل الاستثناء لا الاصل
المستثنى وتشبيه الترتيب المذكور ان يحمل قوله او السمكة على سمكة

صورة الصفحة الثانية من الجزء السابع عشر من نسخة الأزهر

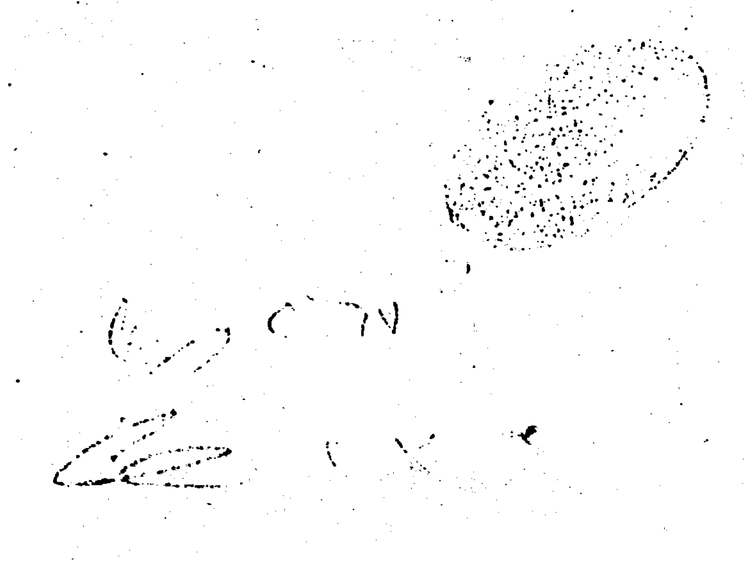
تصنيف الشيخ الإمام حجة الإسلام مفتي الخلق
امام الدين ابي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم
الرافعي القزويني قدس الله روحه ونور ضريحه

صورة غلاف الجزء الأخير من نسخة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم عونك اللهم
قال [illegible] ولا يجوز تحمل الشهادة على المرأة المتنقبة
الا ان تكشف وجهها ويحمل بها عند الاداء امثالها بالاشتباه
[illegible] المعرفة الخفية ولو عرفها رجلان ولا يشهد عليها بل على شهادتهما
بان فلانة اقرت [illegible] ذلك [illegible] عينهما لانه فرعهما ويجوز النظر اليها
لحاجة التحمل واذا قامت البينة على عينها بدين وزعمت انها ابنة زيد
فليس للقاضي ان يسجل على ابنة زيد وان اقرت بالنسب ولا ان قامت
منه على انها ابنة زيد اذ البينة على النسب بعد تقدم دعوى لا تسمع
على الصحيح ولكن سبيل القاضي ان ينصب من يدعي على ابنة زيد دينا
وينكر انها ابنة زيد فتقام عليها البينة بالنسب ثم اذا ثبت
سجل ويجوز هذه للحاجة الحاجة اليه فيه مسئلتان احدهما المراة
المتنقبة لا يجوز تحمل الشهادة عليها اعتمادا على الصوت فان الاصوات
تتشابه كما لا يجوز ان يتحمل الاعمى اعتمادا على الصوت ولذا البصير
في الظلمة ومن وراء [illegible] ضعيف وفي الحايل الرقيق وجهان ومن لو راه
في الغرة اصحهما انه [illegible] لانه لا يمنع المشاهدة واذا لم يجز التحمل
بالصوت فان عرفها متنقبة باسمها ونسبها او بعينها لا غير جاز التحمل
وليشهد [illegible] على ما علم وان لم يعرفها فتكشف عن وجهها ليراها
الشاهد ويضبط حليتها وصورتها ليتمكن من الشهادة عليها عند الحاجة
الى الاداء [illegible] فيه وجهها حينئذ ايضا ولا يجوز التحمل بتعريف عدل
او عدلين [illegible] بنت فلان واذا قال عدلان نشهد ان هذه
فلانة بنت فلان [illegible] زيد فهما شاهدا الاصل والذي سمع منهما
شاهد فرع [illegible] على شهادتهما عند اجتماع الشرائط ولو سمعه
من عدل [illegible] يشهد على شهادته والشهادة على الشهادة والحالة

صورة الصفحة الأولى من الجزء الأخير من نسخة الأزهر

كمل الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه
وكان الفراغ من هذه النسخة في الحادي والعشرين من شهر رجب
الفرد سنة ثمان وسبعين وستمائة كتبه العبد الفقير المعترف
بالتقصير الراجي عفو ربه ورضوانه محمد بن عبد الله بن أبي بكر الأنصاري
وذلك بقرافة مصر بتربة عاشور بجوار الجبل المقطم غفر الله
له ولوالديه ولصاحبه ولمن طالع فيه ولجميع المسلمين
الحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً حمداً كثيراً طيباً مباركاً
صلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين
وسلم تسليماً كثيراً كثيراً
وحسبنا الله ونعم الوكيل



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة الأزهر



الفهرس